بيان تلبيس الجهمية

في تأسيس بدعهم الكلامية

أو

نقض تأسيس الجهمية

تأليف

أبي العباس شيخ الإسلام أحمد بن تيمية

قدس الله روحه

بتصحيح وتكميل وتعليق

محمد بن عبد الرحمن بن قاسم

طبع بأمر

جلالة الملك المعظم فيصل بن عبد العزيز آل سعود

الطبعة الأولى

مطبعة الحكومة مكة المكرمة

١٣٩١ هـ



مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً .

والحمدلله الذى جعل لرسوله منه سلطانا نصيراً . والحمدلله الذى ينصر رسله والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد : ينصرهم بلسان الحجة وسلطان القدرة . وهو الذي يؤتى رسله والمؤمنين به حجة على من خالفهم وجادلهم فيه بالباطل ، كما قال : (وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال) . (١)

وأشهد ان لااله الا الله وحده لاشريك له ، وأقدسه عن النقائص والأمثال. واثبت له الكمال الذى لاتدركه الخلائق وفوق كل كمال ؛ اذ كل كمال فمن كماله يستفاد ، وله الثناء الحسن الذى لايحصيه العباد .

وأشهد ان محمداً عبده ورسوله : أعلم الناس بالحق ، وأنصحهم للخلق ، وأكمل الناس بيانا وعبارة ودلالة على الحق ، بلغ الرسالة وأدى الامانة فشهدت له الأمة ورفع اصبعه الى الله فى السماء قائلا : « اللهم اشهد » : أخبر باستوائه على عرشه العظيم ، وهوأخص مماذكروه من قهره واستيلائه . و بنزوله لفصل القضاء فى ذلك اليوم الرهيب ، وهو غير بره وعطائه . وسأل ربه لذة النظر الى وجهه الكريم ، وهو غير جوده وحبائه . وعظم قدرربه ومجده فاخبر أنه يقبض الأرض ويطوي السموات بيمينه ، وهما غير إنعامه وإكرامه واصطفائه . ويضحك إلى أوليائه ،

---

(١) المؤلف ص ٥٧٧ من هذا المجلد .

وضحكه دليل على إحسانه وتكريمه وآلائه . ولما قرأ (وكان الله سميعا بصيراً) وضع أصبعه الدعاء على عينيه و إبهامه على أذنيه تحقيقا لاثبات السمع والبصر ، كما فرق بين الارادة الشرعية والمشيئة فى القدر .

صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين ، ومن سلك سبيلهم الى يوم الدين. الذين اثبتوا مادل عليه الكتاب والسنة من الصفات ، ونزهوه عن مماثلة المخلوقات. حاشاهم من التعطيل ، ومن التكييف والتمثيل ، ومن « التحريف » المسمى عند المتكلمين بالتأويل ، ومن « التفويض »الذى هو التجهيل ؛ إذ هذه الأمور مشاركة للملحدين فى الالحاد ،وتنقيص من عظمة الله وجلاله وأوامره فى نفوس العباد . شهد لهم الرسول بانهم خير الناس : فهم خيرهم فى العلم والتبليغ والاعتقاد ، وأخبر بنجاة من اقتفى أثرهم يوم المعاد . هم أوعى الناس للنقل الصحيح ، وأولاهم وأحقهم بالمعقول الصريح ، آمنوا بالشرع والقدر ، وكانوا من الألفاظ الملبسة على حذر ؛ فهم الجمهور الأكبر ، والسواد الأعظم ، والفرقة الناجية ، المنصورة الى قيام الساعة ، أهل السنة والجماعة .

أما بعد فإن معرفة أصول الأشياء ومبادئها ، ومعرفة الدين وأصله وماتولد فيه من أعظم العلوم نفعا ؛ إذ المرء مالم يحط علما بحقائق الأشياء التى يحتاج اليها يبقى فى قلبه حسكة.

وقد بعث الله سبحانه وتعالى محمداً بالهدى ودين الحق ليخرج الناس من الظلمات الى النور ؛ ففرق بين الحق والباطل ، والهدى والضلال ، والرشاد والغي ، والصدق والكذب ، والعلم والجهل ، والمعروف والمنكر ، وطريق أولياء الله السعداء وأعداء الله الأشقياء ، و بين ماعليه الناس من الاختلاف وكذلك النبيون قبله ، قال تعالى : (تالله لقد ارسلنا الى أمم من قبلك فزين لهم الشيطان أعمالهم فهو وليهم اليوم ولهم عذاب اليم) (وماانزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) .

حال المسلمين قبل الافتراق

وكان المسلمون فى خلافة ابي بكر وعمر وصدراً من خلافة عثمان متفقين ولاتنازع بينهم ، وكان اعتصامهم بالقرآن والايمان ، وكان الأصل الذى اسسوه هو ماأمرهم الله به فى قوله (ياأيها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدي الله ورسوله ، واتقوا الله ان الله سميع عليم) (لايسبقونه بالقول ، وهم بأمره يعملون) فلا يخبرون عن شيء من صفاته ولاغير صفاته إلا بعد أن يخبر سبحانه بما يخبر به ؛ فيكون خبرهم وقولهم تبعا لخبره وقوله ، وأعمالهم تابعة لأمره . فهكذا كان الصحابة ومن سلك سبيلهم من التابعين لهم باحسان وأئمة المسلمين ؛ فلهذا لم يكن أحد منهم يعارض النصوص بمعقوله ، ولايؤسس دينا غير ماجاء به الرسول ، وإذا أرادمعرفة شيء من الدين والكلام فيه نظر فيما قاله الله والرسول : فمنه يتعلم ، وبه يتكلم ، وفيه ينظر ، وبه يستدل . فهذا اصل أهل السنة .

مبدأ الافتراق . والفرق

ثم حدث فى أواخر خلافة عثمان أمور أوجبت نوعا من التفرق ، وقام قوم من أهل الفتنة والظلم فقتلوا عثمان ، فتفرق المسلمون بعد مقتل عثمان .

« الخوارج »

ولما اقتتل المسلمون بصفين واتفقوا على تحكيم حكمين خرجت « الخوارج » على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه ، وفارقوا جماعة المسلمين الى مكان يقال له «حروراء» فكف عنهم الى ان استحلوا دماء المسلمين وأموالهم ، فعلم علي أنهم الطائفة التى ذكرها رسول الله ﷺ فقاتلهم ، وكانت بدعتهم إنما هي من سوء فهمهم للقرآن ؛ لم يقصدوا معارضته ؛ لكن فهموا منه مالم يدل عليه ، فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب ؛ اذ المؤمن هو البر التقي ، قالوا فمن لم يكن براً تقياً فهو كافر ، وهو مخلد فى النار ؛ ثم قالوا : وعثمان وعلي ومن والاهما ليسوا بمؤمنين ،

لانهم حكموا بغير ماأنزل الله ، فكانت بدعتهم لها مقدمتان : « الواحدة » أن من خالف القرآن بعمل أو برأي أخطأ فيه فهو كافر . « والثانية » أن عثمان وعليا ومن والاهما كانوا كذلك .

« الشيعة »

وحدث فى أيامه « الشيعة » لكن كانوا مختفين بقولهم لايظهرونه لعلي وشيعته ؛ بل كانوا ثلاث طوائف : (طائفة) تقول إنه إله . وهولاء لما ظهر عليهم أحرقهم بالنار . و« الثانية السابة » وكان قد بلغه عن ابن السوداء أنه كان يسب أبا بكر وعمر فطلبه . قيل انه طلبه ليقتله . و (الثالثة المفضلة) الذين يفضلونه على ابي بكر وعمر فامر بجلدهم .

ثم الشيعة لما حدثوا لم يكن الذى ابتدع التشيع قصده الدين ؛ بل كان غرضه فاسداً ؛ فقد ذكر أهل العلم أن مبدأ الرفض كان من الزنديق « عبدالله بن سبأ » فانه أظهر الاسلام وأبطن اليهودية،وطلب أن يفسد الاسلام كما فعل بولص النصرانى الذى كان يهوديا فى افساد دين النصارى . وأصل بدعتهم مبنية على الكذب على الرسول ، وتكذيب الأحاديث الصحيحة ؛ ولكن الشيعة لم يكن لهم فى ذلك الزمان جماعة ولا إمام ولادار ولاسيف يقاتلون به المسلمين ، وهم يكفرون ولاة المسلمين، و يلعنون أبا بكر وعمر وعثمان ومن تولاهما . وأما لفظ « الرافضة » فهو أول ماظهر فى الاسلام لما خرج زيد بن علي بن الحسين فى أوائل المـأة الثانية فى خلافة هشام بن عبدالملك واتبعه الشيعة فسئل عن ابى بكر وعمر فتولاهما وترحم عليهما فرفضه قوم فقال رفضتمونى رفضتمونيفسموا « الرافضة » : فالرافضة تتولى أخاه أبا جعفر محمد بن علي ، « والزيدية » يتولون زيداً و ينسبون اليه . ومن حينئذ انقسمت الشيعة الى: زيدية ، ورافضة إمامية .

« القدرية »

ثم فى آخر عصر الصحابة حدثت بدعة « القدرية » وأصل بدعتهم كانت من عجز عقولهم عن الايمان بقدر الله والايمان بأمره ونهيه ووعده ووعيده ، وظنوا

أن ذلك ممتنع ؛ و كانوا قد آمنوا بدين الله وامره ونهيه ووعده ووعيده ، وظنوا أنه اذا كان كذلك لم يكن قد علم قبل الأمر من يطيع ومن يعصى ؛ لأنهم ظنوا أن من علم ماسيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم أن المأمور يعصيه ، وظنوا أيضاً أنه اذا علم أنهم يفسدون لم يحسن ان يخلق من يفسد . فلما بلغ قولهم بانكار القدر الصحابة انكروه انكاراً عظيما وتبرؤا منهم . ثم كثر الخوض فى القدر ، و كان أكثر الخوض فيه بالبصرة والشام و بعضه فى المدينة ، فصار مقتصدوهم وجمهورهم يقرون بالقدر السابق وبالكتاب المتقدم ، وصار نزاع الناس فى الارادة وخلق أفعال العباد ، فصاروا فى ذلك حزبين : النفاة يقولون لاإرادة الا بمعنى المشيئة ، وهو لم يرد الاما أمر به، ولم يخلق شيئا من أفعال العباد . وقابلهم الخائضون فى القدر من « المجبرة » مثل الجهم بن صفوان وأمثاله فقالوا ليست الارادة إلا بمعنى المشيئة ، والأمر والنهي لايستلزم إرادة ، وقالوا : العبد لافعل له البتة ولاقدرة بل الله هو الفاعل القادر فقط . (١)

« المعتزلة »

و كانت الخوارج قد تكلموا فى تكفير أهل الذنوب من أهل القبلة وقالوا انهم كفار مخلدون فى النار، فخاض الناس فى ذلك ، وخاض فى ذلك القدرية بعد موت الحسن البصرى فقال عمرو بن عبيد وأصحابه : لاهم مسلمون ولا كفار ؛ بل لهم منزلة بين المنزلتين،وهم مخلدون فى النار ، فوافقوا الخوارج على أنهم مخلدون وعلى انهم ليسوا معهم من الاسلام والايمان شيء ؛ ولكن لم يسموهم كفاراً ، واعتزلوا حلقة أصحاب الحسن البصري — مثل قتادة وأيوب السختيانى — فسموا « معتزلة » من ذلك الوقت بعد موت الحسن . وقيل ان قتادة كان يقول أولئك المعتزلة .

---

(١) ويدخل في هذا القسم الرازي ، كما قال في مقدمة كتابه : « ولا يجري في الدارين من أفعاله الا ما يريده ويشاؤه » .

« المرجئــــة »

وحدثت « المرجئة » وكان أكثرهم من أهل الكوفة ولم يكن أصحاب عبدالله من المرجئة ولا ابراهيم النخعى وأمثاله ، فصاروا نقيض الخوارج والمعتزلة فقالوا إن الاعمال ليست من الايمان ، وكانت هذه البدعة أخف البدع فان كثيراً من النزاع فيها نزاع فى الاسم واللفظ دون الحكم ؛ إذ كان الفقهاء الذين يضاف اليهم هذا القول مثل حماد بن أبي سليمان وابي حنيفة وغيرهما هم مع سائر أهل السنة متفقين على أن الله يعذب من يعذبه من أهل الكبائر بالنار ثم يخرجهم بالشفاعة وعلى أنه لابد فى الايمان ان يتكلم بلسانه ، وعلى أن الأعمال المفروضة واجبة وتاركها مستحق للذم والعقاب . فكان فى الأعمال هل هي من الايمان وفى الاستثناء ونحو ذلك عامته نزاع لفظى . وأما جهم فكان يقول : ان الايمان مجرد تصديق القلب وان لم يتكلم به . وهذا القول لايعرف عن أحد من علماء الأمة وأئمتها ؛ بل أحمد ووكيع وغيرهما كفروا من قال بهذا القول ؛ ولكن هذا هو الذى نصره الأشعرى واكثر اصحابه ؟ ! ولكن قالوا مع ذلك إن كل من حكم الشرع بكفره حكمنا بكفره ، واستدللنا على تكفير الشارع له على خلو قلبه من المعرفة (١) وكان ظهور البدع بحسب البعد عن الدار النبوية .

« الجهميـــة »

وأما « الجهمية » فانما حدثوا فى أواخر عصر التابعين بعد موت عمر بن عبد العزيز (٢) وكان أول من ابتدع هذا فى الاسلام هو الجعد بن درهم فى أوائل المأة الثانية فضحى به خالد بن عبد الله القسري أمير العراق والمشرق بواسط خطب الناس يوم الأضحى فقال : أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم فاني مضح بالجعد بن درهم؛ إنه زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما

---

(١) من « الفرقان بين الحق والباطل » باختصار في بيان مبدأ الافتراق ، ومذاهب الفرق انظر جـ ١٣ ص ٣٠ – ٤٧ .

(٢) « التحفة العراقية في الأعمال القلبية » انظر جـ ١٠ ص ٦٦ ، ٦٧ « الفرقان بين الحق والباطل » انظر جـ ١٣ ص ١٨٢ .

ثم نزل فذبحه (١) وكان ذلك فى زمن التابعين فشكروه . وكان انقراض دولة بنيأمية بسببهذا الجعد المعطل وغيره منالأسبابالتيأوجبت إدبارها . (١)

وفى آخر دولتهم ظهر الجهم بن صفوان بخراسان، فاظهر هذا المذهب وناظر عليه وإليه أضيف قول الجهمية ، فقتله سلم بن أحوز أمير خراسانبها . (١) وقول جهم هو النفي المحض لصفات الله تعالى ؛ بل والأسماء الحسنى حتى ذكروا عنه أنه لا يسمى الله شيئاً ولا غير ذلك من الأسماء التى يسمى بها المخلوق ؛ لأن ذلك بزعمه من التشبيه الممتنع ، وهو حقيقة قول القرامطة الباطنية ومنحرفي المتفلسفة كالفارابى وابن سينا . وأما مقتصدة الفلاسفة كأبي البركات صاحب المعتبر وابن رشد الحفيد فان المشهور عنهم اثبات الأسماء الحسنى واثبات احكام الصفات . وقد تكلم عامة أئمة المسلمين فيهم ، ولكن لم يكونوا ظاهرين الا بالمشرق . (٢)

وأصل مقالة الجهمية مأخوذ من المشركين والصابئين من البراهمة والمتفلسفة ومبتدعة أهل الكتابالذين يزعمون انالربليسله صفة ثبوتية أصلا ، وهؤلاء اعداء ابراهيم الخليل ، وهم يعبدون الكواكب .

« المعتزلة أيضاً »

ثم انتقل ذلك الى « المعتزلة » اتباع عمرو بن عبيد فأثبتوا أسماء الله تعالى ولم يثبتوا صفاته . (٣) ؛ لكن قوي أمرهم لما ماتالرشيد وتولى ابنه الملقب بالمأمون وتلقى عن هؤلاء ماتلقاه ؛ ثم لما ولي الخلافةاجتمع بكثير من هؤلاء ودعا الى قولهم فى آخر عمره ، وكتب وهو بالثغر

---

(١) المصدر السابق .

(٢) المسألة المصرية في القرآن ص ٢٠٢ ، ٢٠٥ جـ ١٢ .

(٣) جـ ١٢ ص ٣١١ . و « متاخرو الشيعة » يوافقون المعتزلة في هذا .

بطرسوس الى نائبه ببغداد كتابا يدعو الناس فيه الى أن يقولوا القرآن مخلوق(١) لكن لم يجبه أحد، ثم كتب كتابا ثانيا يأمر فيه بتقييد من لم يجبه وارساله اليه فاجاب أكثرهم، ثم قيدوا سبعة لم يجيبوا فأجاب منهم خمسة بعد القيد، و بقي اثنان لم يجيبا أحمد بن حنبل وابن نوح فارسلوهما اليه فمات قبل أن يصلا اليه، ثم أوصى الى أخيه، وكان هذا سنة ثماني عشرة ومائتين، و بقي أحمد فى الحبس الى سنة عشرين. وفيها كانت محنته مع المعتصم ومناظرته لهم فى الكلام، فلما رد عليهم ما احتجوا به عليه، و بين ان لاحجة لهم فى شيء من ذلك، وأن طلبهم من الناس أن يوافقوهم وامتحانهم إياهم جهل وظلم وأراد المعتصم إطلاقه فاشار عليه من أشار بأن المصلحة ضربه حتى لا تنكسر حرمة الخلافة مرة بعد مرة، فلما ضربوه قامت الشناعة عليهم فى العامة وخافوا الفتنة فاطلقوه. وكان أحمد بن أبي دؤاد قد جمع له نفاة الصفات القائلين بخلق القرآن من جميع الطوائف. (٢) وامتحنوا الناس فصار من أجابهم أعطوه و إلا منعوه العطاء وعزلوه ولم يقبلوا شهادته، واذا افتكوا الأسرى يمتحنون الأسير فان أجابهم افتدوه والا لم يفتدوه، وكتب قاضيهم على ستارة الكعبة (ليس كمثله شيء، وهو العزيز الحكيم) لم يكتب (وهو السميع البصير). ثم لما ولي الواثق اشتد الأمر الى أن ولي المتوكل فرفع المحنة وظهرت حينئذ السنة .(٣)

« الأشعرية »

ثم أقرب هؤلاء الجهمية « الأشعرية » يقولون : إن له صفات سبعا : الحياة، والعلم، والقدرة، والارادة، والكلام، والسمع، والبصر. و ينفون ما عداها.

---

(١) والقول بخلق القرآن حلقة من سلسلة التعطيل .

(٢) وانظر كتاب « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن : وتأولته على غير تأويله » للامام أحمد مطبوع .

(٣) جـ ١٣ ص ١٨٣ ، جـ ١٠ ص ٢٢٩ .

ومنهم من يضم الى ذلك « اليـــد » فقط . ومنهم من يتوقف في نفي ما سواها ، وغلاتهم يقطعون بنفي ما سواها . (١)

فعـــلم أن هؤلاء حقيقة باطنهم باطن المعتزلة الجهمية وان كان ظاهرهم ظاهر أهل الاثبات ، كما أن المعتزلة الجهمية عند التحقيق حقيقة أمرهم أمر الملاحدة نفاة الأسماء والصفاة بالـكلية وان تظاهروا بالرد عليهم ، والملاحدة حقيقة أمرهم حقيقة من يجحـــد الصـــانع بالـكلية . (٢) هذا لعمري عند التحقيق . وأما عوام الطوائف وان كان فيهم فضيلة وتميز فهم يجمعون بين المتناقضات تقليداً أو ظناً ؛ ولهذا لا يكونون كافرين وجاحدين مطلقاً ؛ لأنهم يثبتون من وجه وينفون من وجه فيجمعون بين النفي والاثبات، والكفر الصـــــريح على بعضهم أغلب وهو حال الملاحدة النفاة للنقيضين جميعا؛ فان جحود هؤلاء وجعلهم له ممتنعاً أضعاف اقرارهم بوجوب وجوده ، وقد يـكون الايمان أغلب وهو حال من أقر بعامة اسماء الله وصفاته وانما جحد منها شيئاً يسيراً كما يوجد في بعض الصفاتية كثيراً ، وهؤلاء يؤمنون ببعض اسماء الله تعالى ويكفرون ببعض، ويؤمنون ببعض الـكتاب

---

(١) ج ٦ ص ٣٨٧ ، وقال الشيخ ولا ريب أن أئمة الأشعرية وهم الذين كانوا أهـل العراق : كأبي الحسن الكبير ، وأبي الحسن الباهلي ، وأبي عبد الله ابن مجاهد ، وصاحبه القاضي أبي بكر ، وأبي علي ابن شاذان ونحوهم لم يكونوا في النفي كأشعرية خراسان : مثل أبي بكر ابن فورك ونحوه ، بل زاد أولئك في النفي أشياء على مذهب أبي الحسن ونقصوا من اثباته أشياء ٠ أ هـ « نقض التأسيس المخطوط » ٠ وقال : لكن أبو المعالي واتباعه لا يثبتون الصفات الخبرية ، بل منهم من ينفيها ، ومنهم من يقف فيها كالرازي والآمدي ٠ ج ١٣ ص ١٣٩ ، وقال : والأشعرية فيما يثبتونه من السنة فرع علي الحنبلية ، كما ان متكلمة الحنبلية فيما يحتجون به من القياس العقلي فرع عليهم ٠ ج ٦ ص ٥٢ ٠ قلت : و « الأشعرية » هم كثير ممن ينتسب الى السنة في مقابلة الشيعة ، ومقالتهم مبثوثة في كتب كثيرة : من التفاسير ، وشروح السنة ، وأصول الدين ، والفقه ، ومطولات التاريخ ،وكتب المقالات التي بأيدي الناس اليوم و « لكل قوم وارث » وان لم يأتوا باعتراضات جديدة و « الماتريدية » يقاربون الأشعرية ٠

(٢) وجحد الصانع هو أصل كل باطل وكفر وكذب وتناقض وشر في الوجود ، كما أن الايمان به أصل كل حق وهدى وصدق واستقامة وخير في الوجود ٠ « المؤلف » ٠

ويكفرون ببعض ؛ ولهذا تنازع الناس في ايمانهم وكفرهم بما ليس هذا موضعه ولا ريب أن فيهم الجاهل والمتأول الذى لا يجوز أن يحكم عليه بحكم الكفر وأن قوله من قول الكفار ، كما ان فيهم المنافق الزنديق الذى لا ريب في نفاقه وكفره . (١)

الأشعرى ، والانتساب اليه

و « ابن كلاب » إمام الأشعرية أكثر مخالفة لجهم وأقرب الى السلف من الأشعري نفسه . وأما « الأشعري » نفسه وأئمة أصحابه فلم يختلف قولهم في إثبات الصفات الخبرية وفي الرد على من يتأولها ؛ بل انتصر للمسائل المشهورة عند أهل السنة التي خالفهم فيها المعتزلة : كمسألة الرؤية والكلام واثبات الصفات ونحو

---

(١) جـ ٢ نقض التأسيس المخطوط .

وقد ذكر الشيخ خلاصة عن التجهم والجهمية فقال في « التسعينية » : وكذلك التجهم على ثلاث درجات : فشرها « الغالية » الذين ينفون أسماء الله وصفاته ، وان سموه بشيء من أسمائه الحسنى قالوا هو مجاز ، فهم في الحقيقة عندهم ليس بحي ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا يتكلم ... « والدرجة الثانية » من التجهم هو تجهم المعتزلة ونحوهم الذين يقرون بأسماء الله في الجملة لكن ينفون صفاته ، وهم أيضاً لا يقرون بأسماء الله الحسنى كلها علي الحقيقة ، بل يجعلون كثيراً منها علي المجاز وهؤلاء هم الجهمية المشهورون . و « الدرجة الثالثة » هم الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية لكن فيهم نوع من التجهم ، كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة ، لكن يردون طائفة من أسمائه وصفاته الخبرية وغير الخبرية ، ويتأولونها ، كما تأول الأولون صفاته كلها . ومن هؤلاء من يقر بصفاته الواردة في القرآن دون الحديث ، كما عليه كثير من أهل الكلام والفقه وطائفة من أهل الحديث . (ومنهم) من يقر بالصفات الواردة في الأخبار في الجملة لكن مع نفي وتعطيل لبعض ما ثبت بالنصوص وبالمعقول ، وذلك كأبي محمد بن كلاب ومن اتبعه ، وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف . وهؤلاء الى أهل السنة المحضة أقرب منهم الى الجهمية والرافضة والخوارج والقدرية ، لكن انتسب اليهم طائفة هم الى الجهمية أقرب منهم الى أهل السنة المحضة فان هؤلاء ينازعون المعتزلة نزاعاً عظيماً فيما يثبتونه من الصفات . (أو ينفونه من الصفات) واما المتأخرون فانهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر وقدموهم على أهل السنة والاثبات وخالفوا أوليهم . (ومنهم) من يتقارب نفيه واثباته ، وأكثر الناس يقولون : ان هؤلاء يتناقضون فيما يجمعونه بين النفي والاثبات .

قلت : وانظر ما قاله أبو اسماعيل الأنصاري الهروي ويحيى بن عمار في أخذ الجهمية المعتزلة عن الجهمية والفلاسفة ، وأخذ الأشاعرة عن المعتزلة ، وما وصفا به الطائفتين : في « الرسالة المدنية » و جـ ٨ ص ٢٢٧ جـ٦ ص ٣٥٩ .

ذلك ؛ لكن كانت خبرته بالكلام خبرة مفصلة وخبرته بالسنة خبرة مجملة فلذلك وافق المعتزلة فى بعض أصولهم التى التزموا لأجلها خلاف السنة ، واعتقد أنه يمكنه الجمع بين تلك الأصول و بين الانتصار للسنة كما فعل فى مسألة الرؤية والكلام والصفات الخبرية وغير ذلك ، والمخالفون له من أهل السنة والحديث ومن المعتزلة والفلاسفة يقولون انه متناقض، وأن ما وافق فيه المعتزلة يناقض ماوافق فيه أهل السنة . فلما كان فى كلامه شوب من هذا وشوب من هذا صار يقول من يقول ان فيه نوعا من التجهم . وأما من قال ان قوله قول جهم فقد قال الباطل . ومن قال انه ليس فيه شيء من قول جهم فقد قال الباطل . والله يحب الكلام بعلم وعدل (١) ، فان الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة ، ونسبته فى الكلام اليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم . ومجرد الانتساب الى الأشعري بدعة ؛ لا سيما و (أنه) بذلك يوهم حسنا بكل من انتسب هذه النسبة و يفتح بذلك ابواب شر . (٢)

وابن الباقلاني أكثر اثباتا من الأشعري فى الابانة ، و بعد ابن الباقلاني ابن فورك فانه اثبت بعض مافى القرآن . وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا الى المعتزلة فان أبا المعالى كان كثير المطالعة لكتب ابي هاشم قليل المعرفة بالآثار فاثر فيه مجموع الأمرين . والقشيري تلميذ ابن فورك فلهذا تغلظ مذهب الأشعري من حينئذ ، ووقع بينه و بين الحنابلة تنافر بعد أن كانوا متوالفين أو متسالمين . (٣)

---

(١) جـ ١٢ ص ٢٠١ ــ ٢٠٥ .

(٢) « الرسالة المدنية » .

(٣) جـ ٦ ص ٥٢ .

الممثلة (المشبهة)

وحدث مع الجهمية قوم شبهوا الله تعالى بخلقه فجعلوا صفاته من جنس صفات المخلوقين فانكر السلف والأئمة على الجهمية المعطلة ، وعلى الممثلة المشبهة . (١)

المجسمة ، و نفاة التجسيم

الذين قالوا ان الله جسم (نوعان) أحدهما ـ هم الغالية ـ الذين يحكى عنهم أنهم قالوا هو لحم وعظم ونحو ذلك: فهولاء وان كان قولهم فاسداً ظاهر الفساد اذلو كان لحما وعظما كما يعقل لجاز عليه مايجوز على اللحوم والعظام، وهذا من تحصيل التمثيل الذي نفاه الله عن نفسه (٢) فمن قال بالتشبيه المتضمن هذا التجسيم فانه يجعله من جنس غيره من الأجسام لكنه أكبر مقداراً . وهذا باطل ظاهر البطلان شرعا وعقلا ، وهؤلاء هم المشبهة الذين ذمهم السلف . واما « النوع الثاني » ـ وهو قول علمائهم — أنه جسم لا كالأجسام ، كما يقال ذات لا كالذوات وموصوف لا كالموصوفات — فهؤلاء يقولون هو في حقيقته ليس مماثلا لغيره بوجه من الوجوه لكن هذا اثبات ان له قدرا يتميز به ؛ ولهذا يقولون : نعني بأنه جسم أنه قائم بنفسه ونحو ذلك . (٣)

وأول من أظهر في الاسلام نفي الجسم هو الجهم بن صفوان ، وأول من قال في الاسلام إن القديم جسم هو هشام بن الحكم الرافضي. (٤) وكان امام المعتزلة « ابو الهذيل العلاف » ونحوه من نفاة الصفات قالوا : يقتضي ان يكون جسما

---

(١) ج ٦ ص ٣٥ ، وقد ذكر الشيخ رحمه الله مؤلفات السلف وأقوالهم في أكثر من كتاب . انظر « الحموية » .

(٢) هكذا الأصل بدون جواب لـ (ان) والظاهر أنه سقط من الناسخ ، وربما كان الجواب : فهذا .

(٣) ص ٥٠ ، ٥١ ، وقال الشيخ : وقد ينقل عن بعضهم مقالات ينكرها بعضهم كما نقل عن مقاتل بن سليمان وهشام بن الحكم مقالات ردية ، ومن الناس من رد هذا النقل عن مقاتل فرده كثير من الناس ، واما النقل عن هشام فرده كثير من اتباعه . انظر ج ٥ ص ٣٥ .

(٤) ج ١٣ ص ١٥٤ .

والله تعالى منزه عن ذلك، فقال أولئك: بل هو جسم ، والجسم هو القائم بنفسه او الموجود او غير ذلك من المقالات، وطعنوا فى أدلة نفاة الجسم . وجاء « ابو محمد ابن كلاب» فقال هو واتباعه: هو الموصوف بالصفات؛ ولـكن ليست الصفات اعراضا اذ هي قديمة باقية لاتعرض ولاتزول ؛ ولـكن لايوصف بالافعـــال القائمة به كالحركات لأنها تعرض وتزول . فقال « ابن كرام واتباعه » لـكنه موصوف بالصفات وان قيل انها اعراض، وموصوف بالأفعال القائمة بنفسه وان كانت حادثة . ولما قيل لهم، هذا يقتضي ان يـكون جسما. قالوا نعم هو جسم لا كالأجسام،وليس هذا ممتنعا ؛ وإنما المتنع ان يشابه المخلوقات فيما يجب و يجوز و يمتنع . ومنهم من قال أطلق لفظ الجسم لامعناه . (١)

لـكن يحكى عن الطائفتين نزاع فى المراد بالجسم : هل المراد به انه موجود قائم بنفسه ، او المراد به أنه مركب . فان المشهور عن ابن الهيصم وغيره من نظار الـكرامية أنه يفسر مراده: بأنه موجود قائم بنفسه مشار اليه؛ لابمعنى أنه مركب مؤلف يقبل التفريق والانقسام والتجزئة او مركب من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة ، وهؤلاء لم يثبتوا معنى فاسداً فى حق الله تعالى؛ لـكن قال نفاته : إنهم اخطؤا فى تسمية كل ماهو قائم بنفسه او ماهو موجود جسما من جهة اللغة ، فان أهل اللغة لايطلقون لفظ الجسم الاعلى المركب . والتحقيق أن كلا الطائفتين مخطئة على اللغة : أولئك الذين يسمون كل ماهو قائم بنفسه جسما ، وهؤلاء الذين سموا كل يشار اليه وترفع الأيدي اليه جسما، وادعوا أن كل ما كان كذلك فهو مركب ، وان أهل اللغة يطلقون لفظ الجسم على كل ما كان مركبا ، فالخطأ فى اللغة والابتداع فى الشرع مشترك بين الطائفتين . وأما المعاني فمن اثبت من

---

(١) جـ ٦ ص ٣٥ ، ٣٦ .

الطائفتين مانفاه الله ورسوله او نفى ماأثبته الله ورسوله فهو مخطىء عقلا كما هــو مخطىء شرعا . (١)

السلف والأئمة والحنابلة

وأما « السلف والأئمة » فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي واثبات؛ بل اعتصموا بالـكتاب والسنة، ورأوا ذلك هو الموافق لصريح العقل، فجعلوا كل لفظ جاء به الـكتاب والسنة من اسمائه وصفاته حقا يجب الايمـان به وإن لم تعرف حقيقة معناه (٢) وكل لفظ احدثه الناس فاثبته قوم ونفـاه آخرون فليس علينا ان نطلق اثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتـكلم ؛ فان كان مراده حقا موافقا لما جاءت به الرسل والـكتاب والسنة من نفي او اثبات قلنا به ، وان كان باطلا مخالفا لما جاء به الـكتاب والسنة من نفي او اثبات منعنا القول به . (٣)

وليس «للحنبلية» قول انفردوا به عن غيرهم من أهل السنة والجماعة ؛ بل كل مايقولونه قد قاله غيرهم من طوائف أهل السنة ؛ بل يوجد فى غــيرهم من زيادة الاثبات مالا يوجد فيهم . ومذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم معروف قبل ان يخلق الله ابا حنيفة ومالكا والشافعي وأحمد ؛ فانه مذهب الصحابة الذي تلقوه عن نبيهم ، ومن خالف ذلك كان مبتدعا عند اهل السنة والجماعة ؛ فانهم متفقون على ان اجماع الصحابة حجة، ومتنازعون فى إجماع من بعدهم (٤) و«الحنابلة» لكثرة الاعتناء بالسنة والحديث، والاءتمام بمن كان بالسنة اعلم: أبعد عن الأقوال المتطرفة فى النفي والاثبات ، وان كان فى اقوال بعضهم غلط فى النفي والاثبات فهو أقرب من

---

(١) ج ٥ ص٤٢١ ، ٤٢٩ وانظر من هذا لمجلد ص ٥١٠ .

(٢) أي كيفيته .

(٣) ج ٦ ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٤) المنهاج جزء (١) ص ٢٥٦ .

الغلط الموجود فى الطرفين فى سائر الطوائف الذين هم دونهم فى العلم بالسنة والاتباع (١)

علم الـكلام

اصل الجهل والضلال والزندقة والنفاق هو ما اشتركت فيه الدهرية والجهمية من التـكذيب والنفي والجحود لصفات الله تعالى بلا برهان أصلا، وذلك أن مبدأ حدوث هذا فى الاسلام هو مناظرة الجهمية للدهرية ، كما ذكره الامام أحمد فى مناظرة جهم للسمنية وهم من الدهرية (٢) حيث انـكروا الصانع وان كان غيرهم من فلاسفة الهند كالبراهمة لاينـكره . وكذلك مناظرة المعتزلة وغيرهم لغير هؤلاء من فلاسفة الروم والفرس وغيرهم من انواع الدهرية ، وكذلك مناظرة بعضهم بعضا فى تقرير الاسلام عليهم، واحداثهم من الحجج التى سموها « أصول الدين» ما ظنوا أن دين الاسلام ينبنى عليها (٣) وذلك هو أصل « علم الـكلام » الذي اتفق السلف والأئمة على ذمه وذم أصحابه وتجهيلهم ، وأصـل ذلك انهم طلبوا أن يقرروا مالا ريب فيه عند المسلمين من أن الله تعالى خلق السموات والارض وأن العالم له صانع خالق خلقه ، ويردوا على من يزعم أن ذلك قديم إما واجب بنفسه او معلول علة واجبـة بنفسها (٤) وحججهم تقتضى نفيه وتعطيله ، فهم نافون له لا مثبتون ، وحججهم باطلة فى العقل لا صحيحة فى العقـل ، والمعرفة بالله ليست موقوفة على أصولهم ؛ بل تمام المعرفة موقوف على العلم بفساد أصولهم (٥) ؛ ولهذا تسلط هؤلاء الدهرية على الجهمية ؛ فينبغي أن يعلم أن الذى سلط هؤلاء الدهرية على الجهمية شيئآن (أحدهما) ابتداعهم لدلائل ومسائل فى أصول الدين تخالف الـكتاب والسنة ويخالفون بها المعقولات الصحيحة . و (الثانى) مشـاركتهم

---

(١) ص ، ٣٤ . قلت هذا مذهب الطائفتين اللتين ذكر الرازي أنهم خصومه في هذا الباب (الكرامية والحنابلة) ونسب اليهم ما نسب .

(٢) انظر مناظرة جهم للسمنية ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ .

(٣) انظر ص ٢٨٠ ذكر فيها المؤلف نموذجاً من حججهم كمسألة « الجوهر » .

(٤) ١٣٩ .

(٥) جـ ١٦ ص ٤٥١ .

لهم فى العقليات الفاسدة من المذاهب والأقيسة ، ومشاركتهم لهم فى تحريف الكلم عن مواضعه ؛ فانهم لما شاركوهم فيه بعد تأويل نصوص الصفات بالتأويلات المخالفة لما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها كان هذا حجة لهم فى تأويل نصوص المعاد وغيرها ، وضموا الى ذلك ما قد يطلقونه من أن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين . (١)

ماذا فى مؤلفات الرازي وأمثاله من المتكلمين فى « أصول الدين » ؟!

ليس فى كتب الرازي وامثاله فى مسائل أصول الدين الكبار القول الصحيح الذى يوافق المنقول والمعقول ، الذى بعث الله به الرسول ، وكان عليه سلف الأمة وأئمتها ؛ بل يذكر بحوث المتفلسفة الملاحدة ، وبحوث المتكلمين المبتدعة الذين بنوا على أصول الجهمية والقدرية فى مسائل الخلق والبعث والمبدأ والمعاد ، وكلا الطريقين فاسد ؛ اذ بنوه على مقدمات فاسدة ؛ بل عامة حججهم التى يذكرونها حجج ضعيفة ؛ لأنهم يقصدون اثبات حق وباطل ، فلا يقوم على ذلك حجة مطردة سليمة عن الفساد ؛ بخلاف من اقتصد فى قوله وتحرى القول السديد فان الله يصلح عمله . (٢)

ليس قولهم مأثوراً عن الله ولا عن رسوله ولا عن أحد من سلف الأمة وأئمتها ؛ فانه ليس فى هؤلاء من ينفي ماينفيه هؤلاء بلفظ الجسم وملازمته، ولا نفي ما يسمونه تركيباً وانقساما وتأليفاً . واذا كانت هذه المعاني لا يوجد نفيها عن الله لا بألفاظهم ولا بالالفاظ الأخرى فى كلام الله ولا رسوله ولا كلام سلف

---

(١) ص ٢٢٣ باختصار . وانظر أجوبة أهل السنة والاثبات للدهرية ص ١٤٥ ـ ١٤٩ ، ١٦٥ ـ ١٦٩ ، وكذلك في المنهاج ، والعقل والنقل ، وغيرهما من مؤلفاته ، وخاصة اذا ذكر أدلة المتكلمين وبين بطلان حججهم أو تقصيرهم وعجزهم عن افحام الدهرية .

(٢) ج ١٧ ص ٢٤٣ ج ٤ ص ١٤٤ .

الأمـــة وأئمتها ؛ وإنما غاية احدهم ان يستنبط ذلك كما ذكره الرازي من الأدلة السمعية ، ومعلوم لمن تدبر تلك الأدلة أنها لا يفيد ظناً ضعيفا فضلا عن ظن قوي فضلا عن العلم . (١)

ومن كان له خبرة بحقيقة هذا الباب تبين له أن جميع المقـدمات العقلية التى ترجع اليها براهين المعارضين للنصوص النبوية انما ترجع الى تقليد منهم لأسلافهم ؛ لا الى مايعلم بضرورة العقل ولا الى نظره ؛ فهم يعارضون ما قامت الأدلة العقلية على وجوب تصديقه وسلامته من الخطأ بما قامت الادلة العقليـة على أنه لا يجب تصديقه ؛ بل قد علم جواز الخطأ عليه وعلم وقوع الخطأ منه فيما هو دون الالهيات فضلا عن الالهيات التى يتقين خطأ من خالف الرسل فيها بالأدلة المجملة المفصلة(٢).
وقد بينا فى الرد على أصول الجهمية النفـــاة للصفات فى الـكلام على « تأسيس التقديس » وغيره أن عامة مايحتج به النفاة للرؤية والنفـاة لـكونه فوق العرش ونحوهم من الأدلة الشـرعية الـكتاب والسنة هي انفسها تدل على نقيض قولهم ، ولا تدل على قولهم ؛ فضلا عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم . وهـــكذا ايضا عامة مايحتجون به من الأدلة العقلية اذا وصلت معهم فيها الى آخر كلامهم ومايجيبون به معارضهم وجدت كلامهم فى ذلك يدل على نقيض قولهم ، وأن مايذكرونه من المنـــاظرات العقلية هو على قـــــــــول اهل الاثبات أدل منه على قولهم . (٣)

تجد فى كتب أهل الـكلام مايدل على غاية الجهل بما قاله الرسول والصحابة

---

(١) نقض التأسيس المخطوط .

(٢) جـ ٤ ص ٢٥٢ ، ويأتي في نقض التأسيس ان الرازي لا يتبع الحق في أسانيد الاحاديث ولا في دلالتها ، بل ولا يفعل ذلك في دلالة القرآن !!

(٣) الجزء الرابع من العقل والنقل ص ١٨٧ .

والتابعون وأئمة الاسلام مما يوجب أن يقال : كأن هؤلاء نشؤوا فى غير ديار الاسلام ولاريب أنهم نشؤوا بين من لا يعرف العلوم الاسلامية حتى صار المعروف عندهم منكرا والمنكر معروفا ، ولبستهم فتن ربى فيها الصغير وهرم فيها الكبير ، و بدلت السنة بالبدعة ، والحق بالباطل . (١)

فان فرض أن أحداً نقل مذهب السلف فاما أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف كابى المعالي والغزالي وابن الخطيب وأمثالهم ممن لم يكن لهم من المعرفة بالحديث مايعدون به من عوام أهل الصناعة فضلا عن خواصها ؛ ولم يكن الواحد من هؤلاء يعرف البخاري ومسلما واحاديثهما الا بالسماع كما يذكر ذلك العامة ولايميزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند اهل العلم بالحديث و بين الحديث المفترى المكذوب ، و كتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب . (٢)

ابو عبدالله الرازى غالب مادته فى كلام المعتزلة مايجده فى كتب ابى الحسين البصرى وصاحبه محمود الخوارزمي . وشيخه عبدالجبار الهمدانى ونحوهم ، وفى كلام الفلاسفة مايجده فى كتب ابن سينا وابى البركات ونحوهما ، وفى مذهب الأشعرى على كتب أبي المعالى كالشامل ونحوه و بعض كتب القاضى أبي بكر وأمثاله ، وهو أيضا ينقل من كلام الشهرستاني وأمثاله . وأما كتب القدماء كابي الحسن الأشعري وابي محمد ابن كلاب وأمثالها و كتب قدماء المعتزلة والنجارية والضرارية ونحوهم فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف مافيها ، و كذلك مذهب طوائف الفلاسفة المتقدمين ، واما قول أئمة الفقه والحديث والتصوف والتفسير وغيرهم من علماء المسلمين فكلام الرازي يدل على أنه لم يكن مطلعا على ذلك ، و كذلك

---

(١) جـ ٢ نقض التأسيس المخطوط .

(٢) جـ ٤ ص ٧١ .

كلام الصحابة والتابعين لهم باحسان (١) و يعتمد فى كثير مما يذكره من أخبار الصفات وتأويلها على كتاب « تأويل الأخبار » لأبى بكر ابن فورك ، وابو بكر ابن فورك جمع فى كتابه من تأويلات بشر المريسى ومن بعده مايناسب كتابه . (٢)

مبتدعة المتكلمين يوهمون غيرهم أنهم هم العارفون بالحجة والدليل دون الأولين والآخرين من كل صنف وجيل وأنهم أهل الحق ، وهذا كما تزعم القرامطة الباطنية أنهم خلاصة أهل المعرفة والتحقيق دون من لم يسلك هذه الطريق ، و يزعم الاتحادية أنهم خلاصة الخاصة من اهل الله دون سائر عبادالله ، و يزعم الرافضة أنهم هم أولياء الله المتقون. فدعاوى هؤلاء المتكلمين والجهمية ودعاوي الرافضة والاتحادية والقرامطة والباطنية : هي من دعاوى شر البرية ، فالحمدلله الذى هدانا بالاسلام ومن علينا بالقرآن وارسل الينا رسولا من انفسنا يتلو علينا آياته و يزكينا و يعلمنا الكتاب والحكمة وان كنا من قبل لفي ضلال مبين . (٣)

هؤلاء الجهمية فيهم من استعمال الألفاظ المجلة وافهام الناس خلاف مافى نفوسهم مالا يوجد فى غيرهم من أهل الأرض ، والرافضة يشركونهم فى ذلك ؛ لكن هؤلاء أعظم كفراً ونفاقا ؛ فلهذا قال عبدالرحمن بن مهدي: هما ملتان الجهمية، والرافضة .(٤)

والجهمية والرافضة فتحوا للباطنية والصوفية باب التحريف . (٤)

وهؤلاء المتكلمون فى اصول الدين بغير كتاب الله وسنة رسوله يوقعون بين الأمة العداوة والبغضاء حتى يكفروا من خالفهم و يبيحوا قتلهم وقتالهم كما

---

(١) العقل والنقل الجزء الرابع ص ٨١ .

(٢) نقض التأسيس جـ ٢ المخطوط .

(٣) نقض التأسيس .

(٤) (٤) نقض التأسيس ، جـ ٥ ص ٥٥ .

يفعل أهل الأهواء من الخوارج والرافضة والجهمية والمعتزلة كما فعله هـذا المؤسس في كتابه هذا وأمثاله حيث كفر الذين خالفوه وهم أحق بالايمان بالله ورسـوله منه بدرجات لاتحصى، ولاحول ولاقوة الا بالله . ولهذا كان التكفير لمن خالفهم من اهل السنة والجماعة من شعار المارقين (١) . ومن هذا تلقيبهم المثبتين بالمشبهة والمجسمة والحشوية ، وأول من عرف أنه تكلم فى الاسلام بالحشوية عمر بن عبيد. انظر ص ٢٤٢ ورسالة للشيخ فى « فضل علم السلف » ج ٤ ص ١ ـ ٨١ .

تأسيس التقديس

اقسامه وفصوله (كفهرس)

الفه الرازى للملك العـادل سيف الدين (ابى بـــكر ابن ايوب) وارسله اليه هـــدية .

رتبه الرازى على اربعة اقسام :

(القسم الأول) فى الدلائل على أنه تعالى منزه عن الجسيمة والحـيز، وفيه فصول « الفصل الأول » فى تقرير المقدمات قبل الدخول فى الدلائل وهي ثلاث: (المقدمة الأولى) انا ندعى وجود موجود لايمكن ان يشار اليه بالحس أنه هاهنـا أو هنالك، أو غير مختص بشيء من الاحياز والجهات، او غير حال فى العالم ولامباين عنه فى شيء من الجهات الستة ، و يشكك فى مقدمة اهل الاثبات — بأن ماليس داخل العالم ولاخارجه ممتنع وجوده بضرورة العقل ـ بعشرة اوجه. (المقدمة الثانية) أنه ليس كل موجود يجب أن يـكون له نظير وشبيه ، وأنه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشيء ، واستدل عليه بوجوه. (المقدمة الثالثة) ـ فى الدلالة على أنه منزه عن الجسمية والحيز ـ أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة الخ .

---

(١) نقض التأسيس .

« الفصل الثانى » فى تقرير الدلائل السمعية على أن الله منزه عن الجسمية والحيز والجهة بتسعة عشر حجة سمعية. « الفصل الثالث » فى اقامة الدلائل السمعية على أنه تعالى ليس بمتحيز البتة بستة براهين ، ثم ذكر شبه خصومه (١) . «الفصل الرابع » فى اقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصا بحيز وجهة بمعنى أنه يصح أن يشار اليه بالحس بأنه هاهنا أو هناك بثمانية براهين . « الفصل الخامس» فى حكاية الشبه العقلية فى كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة . وذكر اربع شبه . « الفصل السادس» أن المشهور عن قدماء الكرامية اطلاق لفظ الجسم على الله الا أنهم لا يريدون به كونه مؤلفا من الأجزاء أو مركباً من الأبعاض .

(القسم الثاني) : فى تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات ، ورتبه على مقدمة وفصول . (المقدمة) فى بيان أن جميع فرق الاسلام متفقون بأنه لابد من التأويل فى بعض ظواهر القرآن والأخبار . وذكر تسع آيات ، وعشرة أخبار . أما الفصول فهي : ١ ـ فى اثبات الصورة ـ ٢ ـ الشخص ـ ٣ ـ النفس ـ ٤ـ الصمد ـ٥ـ اللقاء ـ٦ـ النور ـ ٧ ـ الحجاب ـ٨ـ القرب ـ٩ـ والمجيء والنزول (١٠) الخروج والبروز والتجلي والظهور ـ١١ـ فى الظواهر التى توهم كونه قابلا للتجزى والتبعض ـ١٢ـ فى الجواب عن استدلالهم بـ (ألهم أرجل يمشون بها ...) ـ١٣ـ الوجه ـ١٤ـ العين ـ١٥ـ النفس ـ١٦ـ اليد ـ ١٧ ـ القبضة ـ١٨ـ فى احتجاج المثبتة بالآيات والأخبار على اثبات اليدين ـ ١٩ـ اليمين ـ٢٠ـ الكف ـ٢١ـ الساعد ـ٢٢ـ الأصبع ـ٢٣ـ الأنامل ـ٢٤ـ الجنب ـ٢٥ـ الساق ـ٢٦ـ الرجل والقدم ـ٢٧ـ الضحك ـ٢٨ـ الفرح ـ٢٩ـ الحياء ـ ٣٠ ـ فيما تمسكوا به من اثبات الجهة لله ـ٣١ـ فى كلام كلي فى أخبار

---

(١) والمجلد الأول في الرد على هذه الفصول الثلاثة .

الآحاد -٣٢- فى أن البراهين العقلية اذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها .

(القسم الثالث :) فى تقرير مذهب السلف وفيه فصول : (١) أنه هل يجوز أن يحصل فى كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا الى العلم به ؟ (٢) فى وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه . (٣) فى الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة . (٤) فى تقرير مذهب السلف. (٥) فى تفاريع مذهب السلف .

(القسم الرابع) : من هذا الكتاب فى بقية الكلام فى هذا الباب وفيه فصول: (١) فى حكم ذكر المتشابهات. (٢) فى الجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا. (٣) فى أن من يثبت كونه تعالى جسماً متحيزاً مختصاً بجهة معينة هل يحكم بكفره أم لا . أهـ

وصف ابن تيمية لهذا الكتاب

هذا يتضمن تأسيس أصول الجهمية التى جمعها ابو عبد الله الرازي فى مصنفه الذي سماه « تأسيس التقديس » فانه جمع فيه عامة حججهم ولم ارلهم مثله . (١) وقد خلصنا ما التبس من الحق بالباطل فى تأسيسه. (٢) والجهمية تدعي أنها تقدسه بنفي الصفات ، ومنهم من يقول بمخالطته للنجاسات، والباقون يلتزمون ذلك؛ فهم منجسون لا مقدسون ، وهو سبحانه (القدوس ، السلام) و « القدوس » مأخوذ من التقديس وهو التطهير ، ومنه سمي القدوس قدوساً . الى أن قال : وحصل بما ذكره الأئمة أن هؤلاء الجهمية أصل قولهم الذي يموهون به على الناس انما هو التنزيه، ويسمون أنفسهم المنزهون، وهم أبعد الناس عن تنزيه الله ، وأقرب الناس

---

(١) جـ ٦ ص ٢٨٩ .

(٢) نقض جـ٢ ، ولهذا سمي هذا الكتاب : أيضاً « تلخيص التلبيس من كتاب التأسيس » .

الى تنجيس تقديسه ، وهذا يظهر بوجوه كثيرة لكن المذكور هنا أنهم يقولون أنه فى كل مكان من الأمكنة النجسة القذرة، فأي تنزيه وتقديس يكون مع جعلهم له فى النجاسات والقاذورات والكلاب والخنازير ! ! (١)

فبين الشيخ فى هاتين العبارتين : أنه تأسيس الجهمية ، وتنجيس تقديس الله . ويستفاد من كلامه فى غير موضع : أنه تنقيص للتقديس ، لا تأسيس له ، وكثيراً ما يضيفه اليه فيقول : قال الرازي فى تأسيسه ، كما قد يقول : فى نهايته .

نقض تأسيس الجهمية

كل رسالة أو فتوى لشيخ الاسلام رحمه الله قد تعادل مجلداً يؤلفه بعض العلماء فى موضوع معين ، وقد لاتجد فيه ماتجده فى تلك الرسالة او الفتوى من قوة الدليل وظهور الحجة ووضوح المأخذ والاحاطة بالمذاهب والأقوال ، ناهيك بمؤلفاته الكبار .

وان أجل وأعظم ماتكلم فيه فى الأصول هو « مسألة الصفات والقدر » إذ الحاجة اليهما أعم ، ومعرفة الحق فيهما أنفع من غيرهما ؛ وأن أعظم كتاب ألفه ابن تيمية — قدس الله روحه — فى موضوع الصفات والرد على الأشاعرة هو كتاب « نقض التأسيس » . فهو عمدة ومرجع كبير فى دحض شبههم العقلية وابطال تأويلاتهم للأدلة السمعية ، وإنه ليعادل ـ فى نظري ـ كتاب « بيان موافقة صريح المعقول ، لصحيح المنقول » فى موضوعه ، وكتاب « منهاج السنة النبوية فى الرد على الرافضة » وكتاب « الرد على المنطقين » وكتاب « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » . هذه المؤلفات في الأصول هي أشمل وأعظم اقناعا فى

---

(١) نقض جـ ٢ .

موضوعاتها ، حيث لم يبق لملبس شبهة خيال ، ولا لمتعنت قول يقال ، وقد أشاد بها (١) و بمؤلفاته عموما ابن القيم رحمه الله حيث قال :

واذا أردت ترى مصارع من خلا	من أمة التعطيل والكفران
فاقرأ تصانيف الامام حقيقة	شيخ الوجود العالم الرباني
أعني أبا العباس أحمد ذلك الـ	بحر المحيط بسائر الخلجان
واقرأ « كتاب العقل والنقل » الذي	مافي الوجود له نظير ثان
وكذلك منهاج له في رده	قول الروافض شيعة الشيطان
وكذلك أهل الاعتزال فإنه	ارداهم في حفرة الجبان
« وكذلك التأسيس أصبح نقضه	أعجوبة للعالم الرباني » (٢)
وكذلك جواب للنصارى فيه ما	يشفي الصدور وإنه سفران (٢)
ومن العجائب أنه بسلاحهم	أرداهم تحت الحضيض الداني

وقال فيه ابن عبد الهادي : « هو كتاب جليل المقدار ، معدوم النظير ، كشف فيه الشيخ أسرار الجهمية وهتك أستارهم ، ولو رحل طالب العلم لأجل تحصيله الى الصين ما ضاعت رحلته »

طريقته في هذا الكتاب

تتبع أدلة الرازي والبراهين التي يوردها — سواء كانت سمعية أو عقلية او حكاية اجماع او اتفاق او الزاما للخصم — ثم تفنيدها ، وقد يذكر غير ذلك

(١) فبالنسبة الى « الأدلة القرآنية » بين الشيخ أنها لاتدل على قول الرازي في نفي ماوصف الله به نفسه ، وعلاوة على هذا أوضح أن نفس الدليل الذي احتج به هو بعينه يدل على فساد قوله في نفس مااحتج به فيه ، وهذا غاية النقض والابطال

---

(١) ما عدى « الرد على المنطقيين » لم يذكره في هذه الأبيات .

(٢) الى ان قال في « الكافية الشافية ، في الانتصار للفرقة الناجية » طبع بمطبعة التقدم عام ١٣٤٤ هـ ص ١٦٣ ـ ١٦٥ .

وذلك مثل احتجاج الرازى بـ (قل هو الله احد ، الله الصمد) بين أنها لاتدل على مطلوبهم ، وتدل على الاثبات انظر ص ٤٦٠ .

وبالنسبة الى « الأحاديث النبوية » يناقشه أولا فى اسنادها ، ثم فى دلالتها، ويبين ماقد يتركه الرازي من الحديث الذى احتج به ، أو تفريقه ثم تأويله ، كما يبين تكذيبهم بالأحايث التى يعلمون أنها صدق . وتأتي اكثرية هذا فى جواب القسم الثانى من كتاب الرازي كحديث « ان من العلم كهيئة المكنون » .

(٣):وفى« الأدلة العقلية » التى يعتمدون عليها فى الأمور الالهية ، يركز اهتمامه أولا على بيان مافى المقدمات من الاجمال ومايقصد بها من المعانى' حتى اذا أوضح ماتريد بها كل طائفة ، أو مايقصد بها فى لغة العرب ولغة القرآن : صوب من أراد بها معنى حقا ، وخطأ من قصد بها معنى باطلا ، و بين حكم اطلاق هذا اللفظ فى جنب الله ، و بين حنكة أهل السنة والأئمة فى الامساك عن هذه المقدمات ، ثم يذكر دلالتها على فساد قول النفاة، وهنا أذكر مثالا وهو قول الرازي : «الفصل الرابع فى اقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصا بحيز وجهة بمعنى أنه يصح أن يشار اليه بالحس بأنه هاهنا او هناك ، وذلك أنه لم يخل اما أن يكون منقسما اوغير منقسم ، فان كان منقسما كان مركبا وقد تقدم ابطاله ، وان لم يكن منقسما كان فى الصغر والحقارة كالجزء الذي لايتجزأ » فيقول الشيخ فى أثناء جوابه : المقصود الذى يرده على منازعه بهذا الكلام أنه ليس على العرش ولا فوق العالم كما يذكره فى سائر كلامه ويحرف النصوص الدالة على ذلك ، ولكن لم يترجم للمسألة بنفي هذا المعنى الخاص الذى اثبتته النصوص بل عمد الى معنى عام مجمل يتضمن نفي ذلك ، وقد يتضمن ايضا نفي معنى باطل، فنفاهما جميعا نفي الحق والباطل ؛ فإن القائل : ليس هو فى جهة ولا حيز يتضمن نفيه أنه ليس داخل العالم ولا فى أجواف الحيوان ولا الحشوش القذرة وهذا كله حق

ويتضمن أنه ليس على العرش ولا فوق العالم وهذا باطل ؛ ولهذا كان أهل الاثبات على فريقين : منهم من يقول هو فى جهة لأنه فوق العرش ومقصوده جهة معينة وحيزاً معينا وهو ما فوق العرش . ومنهم من لا يطلق انه فى جهة ولا فى حيز إما لأن هذا اللفظ لم ترد به النصوص وإما لأنه مطلق لا يبين المقصود الحق وهو أنه فوق العرش وفوق العالم ، وإما لأن لفظه يفهم أو يوهم معنى فاسداً مثل كونه قد أحاط به بعض المخلوقات الخ . وقال بعد ذلك : ولفظ المنقسم لفظ مجمل بحسب الاصطلاحات . أنظر أول المجلد الثانى وص ٣١ من هذا المجلد فى بيان ما يراد بلفظ المنقسم . الخ

(٣) يذكر الرازي احيانا اتفاق العقلاء أو اتفاق الفلاسفة أو الأشعرية أو الكرامية أو الحنابلة أو اتفاقه مع خصومه على القول فى مسألة ولا يكون الأمر كذلك فينازعه الشيخ ويذكر قول متقدمي الأشعرية أو حتى الخلاف بين متأخريهم ، كما يذكر الخلاف بين الفلاسفة ، أو العقلاء ، أو خلاف خصومه ، أو خلاف هؤلاء كلهم له ، وينقل نصوص كلامهم عازيها الى مؤلفاتهم المشهورة . أنظر فى اطلاق التجسيم ص ٣٩٦ وحكايته عن ارسطو ص ٣٦٩-٧٣٣

(٤) من طريقة الشيخ أنه يذكر النقول عن أهل المقالات ـ وقد لايكتفى بالشاهد لبين صحة النقل ومكانة الرجل ـ للاستشهاد بها والاحتجاج على من يعتمدها ، ولا يعترض لها بنقد اذا حصل خطأ أو التباس إلا فى الموضع الذي يريد الاستشهاد منه فانه يمحصه .

(٥) مناقشته للرازي فى الألقاب التى يطلقها له ولأصحابه الأشعرية كلفظ «التوحيد» و«التنزيه» و «الموحدين» . والألقاب التى يطلقها على خصومه كلفظ «المشبهة» و «المجسمة» و «أهل التشبيه» وذلك بالسؤال عما يراد بهذه الألفاظ أولا ، ثم يأتي بعد ذلك بالحكم . انظر ص ١٠٤ ـ ١٠٩ ، ١٣٢ — ١٣٤ ، ٥٠ ـ ٥٢ .

(٦) واذا بين ضعف حجج أهل الكلام وتسلط الفلاسفة عليهم فانه ينتصف للمتكلمين، ويبين ان الفلاسفة أحق بالتخطئة منهم ، واذا نسب أهل الاثبات الى التقصير او الخطأ : بين الشيخ حجج أهل السنة والاثبات وإفحامهم للدهرية بقسميهم انظر ص ١١٠ — ١٢١ ، ١٣١ ، ١٤١ — ١٤٨ ، ١٦٠ ، ١٧٢ — ٢٨٦ .

(٧) قد يكتفي في بيان تناقض الرازي وذويه بنقض كلامه بكلامه ، قال الشيخ « فانا قد اعتمدنا هذا مرات ؛ فان هذا موجود في عامة هؤلاء تحقيقا لقوله تعالى : (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) بخلاف الحق الذي يصدق بعضه بعضا » . وقال : « ومن لم يكن لسانه وراء قلبه كان كلامه كثير التقلب والتناقض» ص ٥٧٣ .

(٨) قد يستعين بما ترد به كل طائفة على الأخرى ، قال رحمه الله : « فان الله اذا أراد اقام لكل طائفة تعارض الرسول من جنسها من يبين فساد قولها المعارض له ، ويكشف جهلها وتناقضها » . انظر المناظرات التي ذكرها بين ابن رشد والجويني ص ١٦٠ .

(٩) اعترافه للرازي بقول الحق اذا قاله في التنزيه مع بيان عجزه عن اقامة الدليل عليه ، وبيان ان طريقة أهل الاثبات وادلتهم أقوى وأسلم . انظر ص ٥٧ ـ ٦١ .

(١٠) قد يذكر في نهاية الفصل خلاصة عما تم حول تلك الادلة كما قال بعد ذكره الأوجه العشرة التي استدل بها الرازي والرد عليها ما يأتي : « فقد تبين بادنى نظر أنه ليس فيها وجه واحد يبين إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه لا الامكان الذهني ولا الامكان الخارجي » انظر ص ٤١٣ .

وقد يقدم هذه الخلاصة ، كما قال في اول الجواب عن ادلته السمعية : « قلت لم يذكر في هذا الفصل حجة تدل على مطلوبه دلالة ظاهرة فضلا عن أن تكون

نصا ؛ بل اما ان يكون ماذكره عديم الدلالة على مطلوبه ، او يكون على نقيض مطلوبه أدل منه على مطلوبه » انظر ص ٤٥٩ .

(١١) قصد الشيخ الأكبر فى هذا الكتاب انما هو النظر العادل فيما ذكره الرازي من دلائل الطرفين ليحكم بينهما بالعدل . وأماما للمثبتة من الحجج التى لم يذكرها الرازي وذكر القائلين بالاثبات فلم يكن ذلك هو مقصوده ، وان كان الكلام يحوج احيانا الى ذكر بعضه بينه ؛ مع ان الرازي لم يدخر وسعا حتى استدل بأقوال المنجمين والصابئة المبدلين ، وقد قال الشيخ فى حكمه العادل : الاستقراء يدل على ان المنازعين له أكمل عقولا ، وأحد أذهانا، وأصح ادراكا واقل تناقضا ؛ وأقل مايمكن أن تقابل دعواه بمثلها .

(١٢) وقد يتسع المجال من أجل ماينقله الرازي أو غيره من الأقوال والحجج ، او يحكيه من المذاهب ، أو يذكر الشيخ الفرق او الطوائف أو أئمتها واستمداد الرازي منهم فيتطرق الشيخ الى نقد مؤلفات ، او مؤلفين ، او اشخاص ، او الرد على فرقة أو طائفة فيما انحرفت فيه ، او يفسر آية ، او يشرح حديثا ، او حتى عبارة سلفية ـ فيكون فى الاطلاع على ذلك فوائد جمة ، خصوصا اذا وضع لها فهارس تسهل على الباحث الاطلاع عليها بدون كبير عناء ، وبالأخص اذا وجدت فى مكان واحد ورتبت على حروف الهجاء وحسب الفنون ، وهذا ماأريد عمله فى آخر مجلد ان شاءالله تعالى ؛ فان المؤلف يبتدى بالرازي والأشعرية والجواب عن شبههم و ينتهى بالشيطان والدهرية فى آخر وساوسه ومسائله والحادهم انظر ص ١٦٦ — ١٨١ ، ٣٠٤ . (١)ـ ثم يقول بعد ذلك : والمقصود ...

---

(١) وهكذا الكتاب خير كتاب يستفاد منه شرح « الرسالة الحموية » وعوض عن رد الاعتراضات عليها ، كما يتضمن مع ما في المجلد الرابع من العقل والنقل المخطوط رداً وافياً على الجزء الأكبر من فلسفة بن رشد الحفيد ، وفيه رد على ابن سينا في كتاب الاشارات ، وفيه ابحاث نفيسة وتحقيقات قيمة غير ما اشرت اليه هنا .

الرازي

ابو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي ، التميمى ، البكرى الطبرستاني ، الرازي المولد ، الملقب فخر الدين ، المعروف بابن الخطيب ، الشافعي له تصانيف فى فنون عديدة : منها تفسير القرآن وهو كبير جداً لكنه لم يكمله ، ومنها فى علم الكلام : « المطالب العالية » و «نهاية العقول» و« كتاب الأربعين » و « المحصل » وفى اصول الفقه « المحصول » وله «شرح الاشارات » لابن سينا ، وشرح « الكليات » فى الطب ، ومناقب الشافعى (١) فيه تجهم قوي ، ولهذا يوجد ميله الى الدهرية اكثر من ميله الى السلفية الذين يقولون انه فوق العرش ، وربما كان يوالي اولئك اكثر من هؤلاء ، و يعادي هؤلاء اكثر من اولئك ، مع اتفاق المسلمين على ان الدهرية كفار ، وأن مثبتة العلو فيهم من خيار الناس من لايحصيه الا الله تعالى ، وقد صنف على مذهب المشركين الدهرية كتبا حتى صنف فى السحر وعبادة الأصنام ؛ وان كان قد أسلم من هذا الشرك وتاب من هذه الأمور . (٢)

ومن الناس من يسيء به الظن وهو أنه يتعمد الكلام الباطل ؛ وليس كذلك ؛ بل تكلم بحسب مبلغه من العلم والنظر والبحث فى كل مقام بما يظهر له ، وهو متناقض فى عامة مايقوله ، يقرر هنا شيئا ثم ينقضه فى موضع آخر ؛ لأن المواد التى ينظر فيها من كلام أهل الكلام المبتدع المذموم عند السلف ومن كلام الفلاسفة الخارجين عن الملة يشتمل على كلام باطل ـ كلام هؤلاء و كلام هؤلاء ـ فيقرر كلام طائفة بمايقرر به ، ثم ينقضه فى موضع آخر بما ينتقض به ، ولهذا

---

(١) من « وفيات الأعيان » باختصار .

(٢) انظر ص ١٢٢ من هذا المجلد . وتقدم بيان استمداده في مؤلفاته وقوله بالجبر .

اعترف فى آخر عمره فقال: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولاتروي غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن الخ .

ولو جمع ماتبرهن فى العقل الصريح من كلام هـؤلاء وهؤلاء لوجد جميعه موافقا لما جاء به الرسول ، ووجد صريح المعقول مطابقا لصحيح المنقول ؛ لـكن لم يعرف هؤلاء حقيقة ماجاء به الرسول ، وحصل اضطراب فى المعقول به ، فحصل نقص فى معرفة السمع والعقل ، وإن كان هـذا النقص هو منتهى قدرة صـاحبه لا يقدر على ازالته فالعجز يـكون عذراً للانسان فى ان الله لا يعذبه اذا اجتهـد الاجتهاد التام (١) تغمده الله برحمته وعفا عنه وسائر المؤمنين (ربنا اغفر لنـا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنـا إنك رؤوف رحيم) وتوبته مشهورة معروفة . (٢)

وفيما يلي مقتطفات من توبته حسبما جاءت فى طبقات الشافعية جـ ٥ ص ٣٧ ط الحسينية قال فى وصيته : يقول العبد الراجي رحمة ربه الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين وهو أول عهده بالآخرة وآخر عهده بالدنيا وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاس، ويتوجه الى مولاه كل آبق. الى أن قال : فاعلموا أني كنت رجلا محباً للعلم فـكنت أكتب فى كل شيء لأقف على كميته وكيفيته ، سواء كان حقاً أو باطلا . الى أن قال : ــ ولقد اختبرت الطرق الـكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت منها فائدة تسـاوي الفائدة التى وجدتها فى القرآن لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال لله ، ويمنع من التعمق فى ايراد المعارضات والمناقضات ، وما ذاك الا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية؛ فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبرائته عن الشركاء كما فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذاك هو الذي أقول به وألقى الله .

(١) جـ ٥ ص ٥٦١ (٢) جـ ٢ « نقض التأسيس » المخطوط .

وأما ما ينتهي الأمر فيه الى الدقة والغموض وكلما ورد فى القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال ، والذى لم يكن كذلك أقول : يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين فكل ما مدته قلمي أو خطر ببالي فاستشهد وأقول : ان علمت منى أني اردت به تحقيق باطل أو ابطال حق فافعل بي ما أنا أهله ، وان علمت مني أنى ما سعيت إلا فى تقديس اعتقدت أنه الحق أو تصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي فذاك جهد المقل، أنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع فى زلة فأغثنى وارحمنى واستر زلتى . الى أن قال : وأما الكتب التى صنفتها واستكثرت فيها من ايراد السؤالات فليذكرنى من نظر فيها بصالح دعائه على سبيل التفضل والانعام ، والا فليحذف القول السيء فاني ما أردت الا تكثر البحث وشحذ الخاطر والاعتماد فى الكل على الله . اه (١)

ابن تيمية

ليس من السهل أن يتحدث المرء عن الامام المجاهد : الذى انتهت اليه الامامة فى العلم والعمل ، والزهد والورع ، والشجاعة والكرم ، والحلم والأناءة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : ابن تيمية : الذى أحيي ما كان عليه الصحابة والتابعون الذين تلقوا الاسلام عن نبيهم صافيا لم يشب ؛ ثم تقدم من منبر العلم والارشاد الى ميدان القتال والجلاد . ابن تيمية : أعجوبة الدهر ، وآية الله فى الخلق جامع الفضائل والفوائد، ابن تيمية ذلك العلم الشامخ والبحر الزخار ؛ الذي بلغت سيرته العطرة ومؤلفاته النيرة مابلغ الليل والنهار ، وكتب لها الحظ الأوفر من

(١) أقول : وينبغي أن يقال في مؤلفاته ما قال ابن الصلاح في كتب الغزالي مع أنها خير من تلك : أبو حامد كثر القول منه وفيه ، فأما هذه الكتب فلا يلتفت اليها ، وأما الرجل فيسكت عنه ويفوض أمره الى الله ، ورد عليه ابن الصلاح وغيره .

التفهم والتقدير ، والقسط الأكبر من العمل والتمكين : حين وجدت أولى البصائر فى دين الله ، وأهل القوة فى أمر الله : « فى نجد » و(ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ، ولكن أكثر الناس لايشكرون) ؛ إذ كان الحق باق لاوطن له .

أقول : ليس من اليسير الاحاطة بصفات ذلك العلامة الكبير فى كلمة عاجلة، وحسبنا فى ذلك ماألف فى ترجمته من الأسفار ، وما كتبه عنه المنصفون (١) ومادونه تلامذته الأبرار ؛ لكن سأقتطف للقارىء منها نزراً يسيراً ؛ ثم أترك الكلمة الأخيرة لابن تيمية ليحدثنا هنا عن بعض جوانب حياته الطيبة ، ثم لمولفاته التى برزت فيها شخصيته الفذة الزكية :حيث بين فيها أخطاء الأمم والفرق والطوائف بل و بعض الأعيان والمؤلفات ، ثم جلا فيها العقيدة الاسلامية بيضاء نقية معقولة كما بدأت لمن سلمت فطرته من المرض ، وأوضح فيها الشريعة الاسلامية كاملة حكيمة محبوبة كما انزلت لمن سلمت نفسه من الغرض .

يقول تلميذه ابن عبدالهادى : هو الشيخ الامام الرباني ، إمام الأئمة ومفتى الأمة ، بحر العلوم وسيد الحفاظ ، وفارس المعانى والألفاظ ، فريد العصر ، وقريع الدهر ، شيخ الاسلام ، بركة الأنام ، وعلامة الزمان ، وترجمان القرآن ، علم الزهاد وأوحد العباد ، قامع المبتدعين ، وآخر المجتهدين : تقي الدين ابو العباس أحمد بن شهاب الدين عبدالحليم بن شيخ الاسلام مجد الدين عبدالسلام بن ابى محمد عبدالله ابن ابى القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبدالله بن تيمية (٢)

---

(١) ويتوفر الانصاف اذا تجرد الكاتب : من الهوى ، والعصبية ، وسلم من المخالفة في العقيدة أو المذهب ، وكان عالماً بما يقوله الخصمان ، وعالماً بالكتاب والميزان الذين أنزلهما الله .

(٢) نسبته الى « تيمية » قيل فيها : ان أم جده الأعلى محمد تسمى تيمية وكانت واعظة فنسب اليها . وقيل لأنه ـ أي جده ـ رأى جارية حسناء اسمها تيمية فلما ولد له ابنة سماها بتيمية فنسب اليها .

[النميرى] (١) الحرانى (٢)، ولد بحران ربيع الأول عام (٦٦١) وسافر والده به وباخوته الى الشام عند جور التتار، قرأ وتعلم الخط والحساب فى المكتب وحفظ القرآن، وأقبل على الفقه، وقرأ العربية على ابن عبدالقوى، وأخذ يتفهم كتاب سيبويه حتى فهم فى النحو، سمع المسند مرات والكتب الستة الكبار والأجزاء ومعجم الطبرانى وعنى بالحديث، سمع من خلق كثير منهم الشيخ شمس الدين والشيخ زين الدين بن المنجا والمجد ابن عساكر، وشيوخه الذين سمع منهم أكثر من مأتي شيخ، وأقبل على التفسير إقبالا كليا حتى حاز فيه قصب السبق وأحكم أصول الفقه وغير ذلك. هذا كله وهو بعد ابن بضع عشرة سنة، فانبهر أهل دمشق من فرط ذكائه وسيلان ذهنه وقوة حافظته وسرعة ادراكه. (٣)

وقال الحافظ الذهبي: نشأ رحمه الله فى تصون وعفاف وتعبد واقتصاد فى المأكل والملبس، وكان يحضر المدارس والمحافل فى صغره ويناظر ويفحم الكبار، ويأتي بما يتحير منه أعيان البلد فى العلم؛ فأفتى وله تسع عشرة سنة بل أقل. وشرع فى الجمع والتأليف ذلك الوقت، ومات والده فدرس بعده وله احدى وعشرون سنة، واشتهر أمره وبعد صيته فى العالم، وأخذ فى تفسير الكتاب العزيز فى الجمع على الكرسى من حفظه فكان يورد المجلس ولا يتعلثم، وكذا كان الدرس بتؤدة وصوت جهوري فصيح.

قال ابن عبد الهادي قلت: ثم لم يبرح شيخنا فى ازدياد من العلوم وبث العلم ونشره والاجتهاد فى سبيل الخير حتى انتهت اليه الامامة. وكان رحمه الله سيفاً

---

(١) وقد وجدت نسبته الى « نمير » في ديباجة رسالتين مضافتين له ـ وهما مطبوعتان الآن (احداهما) في مجموع رقم (١٣٩) بالظاهرية في تفسير (اذا قمتم الى لصلاة) والثانية في مجموع (٩٩) في اعراب (ان هذان لساحران) وكلتاهما بالمكتبة الظاهرية في قسم المخطوطات

(٢) بلدة بأرض الجزيرة بين دجلة والفرات وهي من بلاد الأناضول.

(٣) من « العقود الدرية » « وجلاء العينين » باختصار وتصرف غير مخل وذكروا قصة من قصص حفظه وذكائه المفرط.

مسلولا على المخالفين ، وشجا فى حلوق أهل الأهواء والمفسدين ، وإماماً قائماً ببيان الحق ونصرة الدين ، وكان بحراً لا تكدره الدلاء ، وحبراً يقتدي به الأحبار الألباء ، طفت بذكره الأمصار ، وضنت بمثله الأعصار . وقال الحافظ المزي : ما رأيت مثله ولا هو رأى مثل نفسه ، وما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ولا اتبع لهما منه . وقال العلامة ابن الزملكاني : كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحداً لا يعرفه مثله ، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا فى مذاهبهم منه مالم يكونوا عرفوه قبل ذلك ، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانقطع معه ، ولا تكلم فى فن من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله والمنسو بين اليه ، وكانت له اليد الطولى فى حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين . وقال الحافظ ابن سيد الناس اليعمرى : كان يستوعب السنن والآثار حفظاً : إن تكلم فى التفسير فهو حامل رايته ، أو حاضر بالملل والنحل لم ير أوسع من نحلته فى ذلك ولا أرفع من درايته . وقال الذهبي : وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين فضلا عن المذاهب الأربعة فليس له فيها نظير . الى أن قال : وأما معرفته بالتاريخ والسير فعجب عجيب ، وأما شجاعته وجهاده واقدامه فأمر يتجاوز الوصف ويفوق النعت ، وله يد طولى فى معرفة العربية والصرف واللغة ، وهو أعظم من أن يصفه قلمي ، أو ينبه على شأوه مثلى . وله خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم ومعرفة بالحديث وبالعالى والنازل وبالصحيح والسقيم ، مع حفظه لمتونه الذى ينفرد به فلا يبلغ أحد فى العصر رتبته ولا يقاربه ، وهو عجيب فى استحضاره واستخرج الحجج منه ، وله المنتهى فى عزوه الى الكتب الستة والمسند. الى ان قال : ـ واما التفسير فمسلم اليه، وله فى استحضار الآيات من القرآن وقت إقامة الدليل بها على المسألة قوة عجيبة .

ووصفه الذهبي فى جسمه فقال : كان أبيض ، أسود الرأس واللحية ، شعره الى شحمة أذنيه ، كأن عينيه لسانان ناطقان ، ربعة من الرجال ، بعيد مابين المنكبين ، جهوري الصوت ، فصيح ، سريع القراءة ... ولم أر مثله فى ابتهالاته واستعانته بالله و كثرة توجهه .

ويقول ابن تيمية نفسه رحمه الله : وقد كنت فى أوائل معرفتي بأقوال الفلاسفة بعد بلوغى بقريب وعندى من الرغبة فى طلب العلم وتحقيق هذه الأمور ماأوجب أني كنت أرى في منامى ابن سينا وأنا أناظره فى هذا المقام ، واقول له : أنتم تزعمون أنكم عقلاء العالم وأذكياء الخلق وتقولون مثل هذا الكلام الذي لايقوله أضعف الناس عقلا ؟! واورد عليه مثل هذا الكلام فاقول: «العقل الأول» إن كان واحداً من جميع الجهات فلا يصدر عنه الا واحداً لايصدر عنه عقل ونفس وفلك ؛ وإن كان فيه كثرة فقد صدر عن الواحد أكثر من واحد . ولو قيل تلك الكثرة هي أمور عدمية فالأمور العدمية لايصدر عنها وجود . ثم إذا جوزوا الكثرة عن العقل الواحد باعتبار ما فليجوزوا صدورها عن المبدع الأول ، و بمثل ذلك الامتياز بدون هذه الواسطة .أهـ (نقض التأسيس المخطوط). ويقول ابن تيمية ايضا : لكن من المعلوم فى الجملة ان الفلاسفة والمتكلمين من أعظم بنى آدم حشواً وقولا للباطل وتكذيبا للحق فى مسائلهم ودلائلهم ؛ لايكاد ـ والله أعلم ـ تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك ؛ وأنا أذكر أنى قلت مرة لبعض من كان ينتصر لهم من المشغوفين بهم وأنا إذ ذاك قريب العهد بالاحتلام : كل مايقوله هؤلاء ففيه باطل : إما فى الدلائل وإما فى المسائل : إما أن يقولوا مسألة تكون حقا لكن يقيمون عليها أدلة ضعيفة ، وإما أن تكون المسألة باطلا . فأخذ ذلك المشغوف بهم يعظم هذا ، وذكر « مسألة التوحيد » فقلت : التوحيد حق ؛ لكن اذكر ماشئت من أدلتهم التى تعرفها حتى اذكر لك مافيه، فذكر بعضها بحروفه

حتى فهم الغلط وذهب الى ابنه — وكان ايضاً من المتعصبين لهم - فذكر ذلك له قال فاخذ يعظم ذلك علي . فقلت : أنا لااشك فى التوحيد ؛ ولكن أشك فى هذا الدليل المعين ! ! (ج ٤ ص ٢٧ مجموع فتاويه) .

وقال فى رسالة له وهو فى السجن : ماذكرتم من لين الكلام والمخاطبة بالتي هي أحسن فانتم تعلمون أني من اكثر الناس استعمالا لهذا ؛ لكن كل شيء فى موضعه حسن ، وحيث أمر الله ورسوله بالاغلاظ على المتكلم لبغيه وعدوانه على الكتاب والسنة فنحن مأمورون بمقابلته ، لم نكن مأمورين أن نخاطبه بالتي هي أحسن ، ومن المعلوم أن الله يقول : (ولاتهنوا ولاتحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين) فمن كان مؤمنا فانه الأعلى بنص القرآن ، ولايسوغ طلب رضى المخلوقين لوجهين . . . ، وقال ايضا : فان الناس يعلمون أني من أطول الناس روحا وصبراً على مر الكلام ، وأعظم الناس عدلا فى المخاطبة لأقل الناس ، دع لولاة الأمور . (١ ه ج ٣ ص ٢٣٢ ، ٢٥١ ، ٢٣٢ من مجموع فتاويه) وقال فى رده على الرافضي: وهل فى مجرد كون الرجل تولى التدريس فى مثل دوله الترك الكفار او الحديثي العهد بالاسلام مايدل على فضيلة المدرس وديانته حتى يجعل له قول مع أهل العلم ؟ ! فإن كثيراً ممن يتولى التدريس بجاه الظلمة الجهال يكون من أجهل الناس وأظلمهم ؛ ولكن الذى يدل على فضيلة العلماء مااشتهر من علمهم عند الناس ، وماظهر من آثار كلامهم ، وكتبهم .اه (منهاج السنة جزء ٢ ص١٤٢) .

حسدوه فحبسوه

قال عبدالمؤمن بن عبدالحق الخطيب : والمعترض له بالتشنيع إما جاهل لايعلم مايقول ، أو متجاهل يحمله حسده وحمية الجاهلية على رد ماهو معروف عندالعلماء ومقبول ، أعاذنا الله من غوائل الحسد ، وعصمنا من مخائل النكد . وقال ابن كثير : واكثر ما نالوا منه (أعداؤه) الحبس مع أنه لم ينقطع فى بحث لا فى مصر

ولابالشام ، ولم يتوجه لهم عليه مايشين و إنما أخذوه وحبسوه بالجاه . وقال الشيخ قد كنت منتظراً للحبس وأنا مسرور فيه. و كان دخوله قاعة دمشق(٦) شعبان (٧٢٦) ومازال مقيما فى قاعتها الى أن كانت وفاته ليلة الاثنين لعشرين من ذي القعدة (٧٢٨ هـ) . و كان يوم وفاته يوما مشهوداً لم يعهد مثله الا فى جنازة الامام أحمد رحمها الله تعالى، وهو مدفون بداخل سور « الجامعة السورية» . (١)

مصنفاته ، وفتاويه

للشيخ رحمه الله من المصنفات والفتاوى والقواعد والأجوبة والرسائل وغير ذلك من الفوائد مالاينضبط ، ولاأعلم أن أحداً من متقدمى الأمة ولامتأخريها جمع مثل ماجمع ولاصنف نحو ماصنف ولاقريبا من ذلك ، مع أن اكثر تصانيفه إنما أملاها من حفظه ، و كثير منها صنفه فى الحبس وليس عنده مايحتاج اليه من الكتب (اهـ العقود الدرية) قلت : وتقدم ذكر أربعة كتب من مؤلفاته الكبار فى أبيات ابن القيم ، وله رسالة ذكر فيها مؤلفات شيخه (وهي مطبوعة بمطبعة النسر بدمشق) وذكر مؤلفاته أيضا ابن عبدالهادي فى « العقود الدرية » وأكثر ماألفه فى التفسير وفى القواعد والفتاوى والرسائل قد تضمنه مجموع فتاوى ابن تيمية في (٣٥ مجلداً طبع الرياض ومكة) وهي موجودة فيه باسمائهاالتى اشتهرت بها . أما المصنفات الكبار فاكثرها موجود مطبوع مشهور ، ولاتتسع هذه المقدمة لذكرها .

صل الكتاب

ا « نقض تأسيس الجهمية » نسختان مخطوطتان : (إحداهما) ضمن « الكواكب الدراري » بالمكتبة الظاهرية بدمشق فى قسم التفسير ــ للشيخ

---

(١) وقد ذكر المترجمون له المسائل التى جعلها أولئك وسيلة لحبسه وظلمه ومناظرته ، ورثاء جماعة من العلماء .

علاء الدين علي بن الحسين بن عروة الدمشقي الحنبلي المتوفى (٨٣٧ هـ) (١) مقاس الصحيفة منه ٢٧ / ١٨ سم، نحو ٣٠ سطراً، ٣ سم حاشية بخـط رقعى نصف معجم علقه ابراهيم بن محمد بن محمود بن بدر الحنبلي عام ٨٢٨. و« نقض التأسيس» مبثوث فى اربعة مجلدات منها هي : المجـلد التاسع والثلاثون رقم (٥٦٧) والمجلد الثاني والأربعون رقم (٥٧٠) والمجلد السادس والأربعون رقم (٥٧١) والمجـلد السابع والأربعون رقم (٥٧٢) . و بعض مافى هذه الأربعة منه مـكرر وغـير مرتب كما ستراه عند ذكر أصول كل مجلد؛ وقد تضمن بعض هذه المجـلدات رسائل أخرى . وقد جاء فيها اسم هذا الـكتاب بلفظ « بيان تلبيس الجهمية، فى تأسيس بدعهم الـكلامية » كما فى رسالة ابن القيم و«العقود الدرية» . وهذا الاسم أعمق فى المعنى المقصود من الاسم الأول .

و (الثانية) بمـكتبة ليدن « بهولندا » رقم (٢٠٢١) وقد صورت « للمـكتبة السعودية بالرياض » ورقمها (١٧٦) عام (٨٦) خاص . وهي فى مجلدين « الثالث » و « الرابع » . وتلتقى هذه النسخة مع نسخة الـكواكب بعد هذا المجلد المطبوع، وما تنفرد به إحداهما عن الأخرى فى موضـع أو اكثر أو بزيادة او نقص فسيذكر عند ذكر أصول كل مجلد وفى التعليق إن شاء الله . وقد جاء فى ديباجة هذه المصورة مايلى : « الجزء الثـالث من نقض تأسيس الجهمية » لشيخ الاسلام أحمد ابن تيمية . وجاء فيها : ملك محمد العـدل النحـاس راس

---

(١) وكتاب « الكواكب الدراري » رتب فيه ابن عروة أحاديث مسند الامام أحمد على الأبواب التى وضعها البخاري في الجامع الصحيح ، ثم أضاف المرتب بين الأبواب نقولا من الكتب لتفسيرها أو لاتمام نقص أو مؤلفات كاملة . وأذكر منها : « اقتضاء الصراط المستقيم » « التوسل والوسيلة » « السياسة الشرعية » لابن تيمية . « كتاب الفروسية » لابن القيم . — وأظنه قد ذكر المغني فيها لابن قدامة — وقيل ان الكواكب الدراري مآة وعشرون مجلداً . وقد ذكر بعض هذا في فهارس المكتبة نفسها .

الجراحيه عفى الله عنه ، وفيه تملك البيطار . وفيه أيضا : هذا الجزء مع الجزئين السابقين من هذا الكتاب صار بالابتياع شرعامن متملكات يوسف بن الحسين ابن اسحاق الحسنى الحسينى ، وفيه أيضا : ساقته النوبة الى ملك حسام بن عبدالرحمن . وليس فى « المجلد الرابع » من ذكر التملكات الا تملك النحاس المتقدم . وأول « المجلد الثالث » . . (فصل) قال الرازي : القسم الثانى من هذا الكتاب . وآخره : واحتج السلف على صحة مذهبهم الى قوله بخلافه والله اعلم .

وعدد ورقات هذا المجلد (٢٦٨) و بعض الصفحات المصورة مكرر للايضاح. واول « المجلد الرابع » : (فصل) قال الرازي فى تأسيسه : الفصل الرابع فى اقامة البراهين على أنه ليس مختص بحيز وجهة . وآخره: كانت المرجئة لسان أهل السنة حتى غلوا نسأل الله العافية والحمد لله رب العالمين. والخط فى المجلدين رقعي فى معظم الكتاب ونسخ فى بعض الحروف من غير التزام فى كل كلمة ، وخط الثلث يوجد بقلة فى بعض الحروف . أما العناوين فالتزم فيها خط النسخ بشكل عام ، عدد الأسطر (٢٥) غالبا وعدد الكلمات (١٥). وجاء التصريح باسم الناسخ فى المجلد الثالث كما بين تاريخ النسخ فقال : فرغ من تعليقه ابو بكر بن المجد بن ماجد المقدسى بتاريخ (٢٠/٥/٧٧٢) بالقاهرة المصرية . ويظهر أنه هو ناسخ « المجلد الرابع » .

وليس على هذه النسخة هوامش ولا تعليقات عدى السقط فانه يكتبه على الحاشية ويشير اليه بخط كالمعتاد ، وقد يكتب فى الحاشية « مطلب » على رأس موضوع أو يكتب : « بيان » اذا أعاد الكلمات التى لم تتضح من خطه فى الأصل على الحاشية، او « لعله كذا » ، وقد يذكر «نسخة» او «تنظر» او «فائدة» فى كذا وكل هذه الأشياء نادرة جداً وسأشير الى ماله أهمية فى التعليق . وعليه بلاغات مما يدل على أن هذه النسخة مصححة ، وهي أصح بكثير من نسخة « الكواكب » .

النقص الذي في الكتاب

ويدل كتاب الرازي « تأسيس التقديس » المطبوع على أن « نقض تأسيس الجهمية» أكثر مما وجدته لوجود صفحات كثيرة متصلة فى اثنائه لاجواب عليها فى الخطيتين ، وفى آخره صفحات كما فى أوله ، و كذلك تدل رسالة ابن القيم و كتاب العقود على أنه ستة مجلدات . وقد بذلت جهدي فى البحث عن بقيته فى المجلدات من « الكواكب الدراري » فى الظاهرية وهي (٤٢) وفى الدشوت والمجاميع وغيرها ، و كذلك بحثت فى المجلدات التى منه بدار الكتب المصرية وهي اربعة ، وفى بغداد فى مخطوطات محمود شكري الألوسي وقد جمع بعض مافى الظاهرية منه ، واتصلت بتلاميذه وغيرهم ، وكذلك سألت علماء نجد فلم أجد البقية . وقد اخبرنى سماحة المفتى شيخنا الشيخ محمد بن ابراهيم ـ رحمه الله ـ بأنه قد كان لديه كراريس يغلب على ظنه أنها من نقض التأسيس فيها الوجه (١٢٥) ولكنها تلفت .

تكميل النقص

ولما كان النقص فى اول الكتاب قليلا، وفهم أول الكتاب يتوقف على أول الجواب ، و يعسر حل تلك الشبه على كثير ممن قد يطالع كتابه ، وصارت بقية النقص فى حكم المفقود ، وأجوبة المؤلف عن هذه الشبه متوفرة فى مؤلفاته وفى النقض نفسه فى مواضع : فقد اكملته منها ، وأشرت الى أماكنها من مؤلفاته فى التعليق وفى فهرس هذا المجلد بكلمة : تكميل . بين قوسين هكذا (تكميل) و كذلك عملت بالنقص فى جواب الفصل الثانى والجواب على الفصل الثالث من هذا المجلد ، وقد وضعت بينهما فاصلا فى اول الكتاب ثم لم التزمه فيما بعد لكثرة النقص . و يلاحظ من ذكر بعض الوجوه سقوط بعض الأوجه من بعض الأجوبة وماوجدمنها كاف فى الاقناع لمن اراد الله هدايته. ورتبته على «تأسيس التقديس».
أما «المجلد الثاني» المعد للطبع فهو متصل لانقطاع فيه. وأما بقية الموجود من النقض فغير متصل فى النسختين حيث توجد مفازة فى «تأسيس التقديس » (٧٠ صحيفة)

لاجواب عليها — من مجموع صفحاته البالغ عددها (١٩٧) ١٨ × ١١ سم فى كل صحيفة ١٩ سطر ١٣ كلمة .

أصول هذا المجلد المطبوع كلها من « الكواكب » فمن صحيفة (١٦ - ٣١) من المجلد رقم (٥٧١ ورقة ٧٥—٧٩) . ومن فصل قال الرازي وأما الحنابلة . الى يفهم مايقوله ص ٣٣—٥٧ من(٥٦٧ ص ٥٢—٦٣) و (٥٧١ص ٨١ — ٨٤) . ومن قال شيخ الاسلام فى كتاب بيان تلبيس الجهمية الى تستلزم ص ٧٥ — ٩٠ من (٥٦٧ ص ٤٦ — ٥٢ و (٥٧١ ص ٨١ — ٨٤) . ومن قول المؤسس وأمثاله الى عما يصفون ص ٩٠ — ٤٥٩ من (٥٧١ ص ١٢٢ — ٢٤٢) . ومن قال الرازى الفصل الثاني فى تقرير الدلائل السمعية ص ٤٥٩ — ٥٠٦ ، ٥١٢ ، — ٥١٦ من (٥٧١ ص ٦٢ — ٧٤) ومن فصل للناس فى حملة العرش ص ٥٦٥ — ٥٨٠ من (٥٧١ ص ١١٨ — ١٢١) . والبقية تكميل .

تصحيح الكتاب

ماحصل فيه الغلط من الآيات صححته على المصحف وهو كثير ، وفى الأحاديث قليل وقد نبهت عليه ، وا كثر الغلط فى النقول من الكتب فاستدركت ذلك بمراجعة الموجود منها ونبهت عليه فى التعليق ، وماعداه نبهت على السقط ، وبينت مايدل على الساقط إذا كان قليلا معلوما لدي أو جعلته فى صلب الكتاب بين معقوفتين هكذ [. . .] . والأحرف المعجمة اجتهدت فى وضع النقط عليها حسب المعنى ، كما قد يغلط الناسخ فى وضعها أحيانا . وماله اصلان قابلت أحدهما على الآخر وذكرت الزيادة او النقص كما تقدم .

العناوين والتعليق

ووضعت للكتاب عناوين فى الحاشية اجتهدت أن تكون مؤدية للمعنى واضحة ومختصرة وفى صلب الموضوع ؛ ليبقى البحث متصلا فى ذهن القارئ .

وقد ترجمت لبعض الاعلام وذكرت بعض مذاهب الفرق والأشخاص لأن لذلك تأثيراً فى قبول أورد المذهب او القول ، ونبهت على بعض الكتب. واذا قال الشيخ : وقد بسط فى موضع آخر ذكرت الموضع الذى ذكره فيه على سبيل المثال لاالحصر، واحيل أحيانا على بعض ماذكر فى هذا الـــكـتاب او غيره ، او على الفهارس العامة لمجموع فتاويه ، أو على الفتـاوى نفسها واذكر المجلد والصحيفة ، واذا كان البحث فى صحيفتين جعلت بين الرقمين فاصلة هـكذا (،) واذا كان اكثر جعلت بينها خطا هـكذا (—) كما عملت فى مجلدي الفهارس العامة . ومن طريقة ابن تيمية أنه يبدأ النقل عن الرازى بـ « قال ابو عبدالله الرازى » غالبا ، واقتديت به فى التـكميل . واذا انتهى النقل وضعت له علامة فى التعليق هـكذا : (×) ثم ذكرت الصحيفة من « التأسيس » .

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الامام [illegible] ابو العباس احمد بن تيمية رحمه الله ورضي عنه

فصل ثم قال ابو عبد الله الرازي في تأسيسه الفصل الرابع في اقامة البراهين
على انه ليس بمختص بحيز وجهة بمعنى انه يمتنع ان يشار اليه بالحس انه هاهنا وهناك وقد
ذكر على ذلك براهين بعضها مبني على ما تقدم من نفي انه جسم فانه قد بين ان ذلك
يستلزم نفي ان يكون على العرش واكثرها غير مبني على ذلك وهذا الفصل مضمونه انه
ليس على العرش ولا فوق السموات وان الرسول لم يعرج به اليه ولا يصعد اليه شيء
ولا ينزل من عنده شيء ولا ترفع الابصار ولا الايدي اليه [illegible] بل لا توجه القلوب
اليه قصدا للتوجه الباطن لا في دعاء ولا عبادة ولا مناجاة ولا غير ذلك ويتضمن
انه ليس فوق العالم رب ولا اله وليس هناك الا العدم المحض والنفي الصرف وان ما فوق
العرش وما تحت الارض السابعة سواء في ذلك كما انه ليس في جوف الارض [illegible] فوق
العرش بل منهم من يقول انه في كل مكان او في كل موجود اما بمعنى انه يعلم [illegible] ومنهم
واما بمعنى ان ذاته في كل مكان او ان ذاته هي كل موجود واما فوق العرش فليس
هناك شيء لا هو ولا غيره عندهم وليس فوق العالم موجود لا خالق ولا مخلوق حتى
يقال انه فيه بمعنى التدبير او بذاته او بمعنى ان وجوده وجوده فهذه اقوال الجهمية
متكلمهم ومتعبدهم لكن طائفة تقول هو بذاته فوق العرش وفي كل مكان
كما ذكر ذلك الاشعري في المقالات عن زهير الاثري وابي معاذ التومني واتباعهم
قال انهم يقولون ان الله بكل مكان وانه مع ذلك مستو على عرشه وانه يرى
بالابصار بلا كيف وانه موجود الذات بكل مكان وانه ليس بجسم ولا محدود ولا
يجوز عليه الحلول والمماسة ويزعم انه يجيء يوم القيامة كما قال وجاء ربك وهذا
في معناه [illegible] يقول مثبتة الجسم الذين يقولون انه لا نهاية له ومنهم الجهمية
الى النفي المطلق اقرب اذ الكلام قد يصف الموجود بصفة المعدوم [illegible] ذلك
واما عبادهم [illegible] فمن يعبدونه [illegible] القصد لا يتوجه الى
العدم المحض فلهذا كثيرا ما يجعلونه في كل مكان او يجعلونه هو الوجود والعامة
منهم الى هذا اقرب لانه لا [illegible] القلوب [illegible] موجودا [illegible]
[illegible] فاذا ذكر لهم [illegible]

نموذج من نسخة مكتبة ليدن بهولندا

احصاهم وعدهم عدا وكلهم اتيه يوم القيمة فردا ومع هذا فهولا اقرب الى الاثبات والى
العلم من اثبات مباينة لا يعقل حالها وهو مباينة من قال لا داخل العالم ولا خارجه ثم قال
هذه ليست كشي من المباينات المعروفة التي ادناها مباينة العرض للجسم او العرض لمحله
فان ذلك يقتضي ان يكون احدهما في الاخر ويكون ان كلاهما في محل واحد واذا كان هولا
النفاة لم يثبتوا الا مباينة تعقل وتعرف بين موجود وبين عدم انه في موجب قولهم معدوما كما
اتفق سلف الامة وايمتها على ان ذلك حقيقة قول هولا الجهمية الذين يقولون انه ليس فوق العرش
انهم جعلوه معدوما ووصفوه بصفة المعدوم يدل على ذلك ان ابن الرازي جعل مباينته
لخلقه من حيث مباينته للحيز ولا عيب ان يكون معدوما موجودا كالمعدوم فعلم انهم اثبتوا
مباينته للعالم من حيث مباينة الموجود للمعدوم او من حيث مباينة المعدوم للمعدوم
والعالم موجود لا ريب فيه فيكونون قد جعلوه بمنزلة المعدوم وهذا حقيقة قولهم وان
كانوا قد لا يعقلون ذلك لجهلهم هذا ما قاله ابن فضل قال الرازي واما الحنابلة
الذين التزموا الاجزا والابعاض فنقول ان اردت بهذا الكلام انهم وصفوه
بلفظ الاجزا والابعاض واطلقوا ذلك عليه من غير نفي للمعنى الباطل وقالوا انه يتجزا
ويتبعض وينفصل بعضه عن بعض فهذا ما نعلم احدا من الحنابلة يقوله فمن ذكر
هم بعضهم وان اردت الاطلاق لفظ البعض على صفاته في الجملة فهذا ليس مشهورا
عنهم لا عن جمهور الحنابلة الثابت عنهم الالفاظ القران والحديث من الايمة ومن الاشعرية
باثبات لفظ الجسم من الحنابلة فهذا لما ثبت عن الصحابة والتابعين والحنبلية وغيرهم
متنازعون في اطلاق هذا اللفظ كما سنذكره ان شا الله وليس للحنبلية في هذا اختصاص هذا
وليس لهم قول في النفي والاثبات الا وهو وما هو ابلغ منه موجود في عامة الطوايف
وغيرهم انهم اكثر اتباعا للنصوص والحديث والايمة ممن كان بالتسنن اعلا ابعد
عن الاقوال النظرية في النفي والاثبات وان كان في اقوال بعضهم غلط في النفي والاثبات
فهو اقرب من الغلط الموجود من الطرفين من غيرهم من الطوايف الذين هم دونهم في العلم بالسنة
والاتباع وان اردت انهم وصفوه بالصفات الخبرية مثل الوجه واليد وذلك يقتضي
التجزية والتبعيض او انهم وصفوه بما يقتضي ان يكون جسما والجسم متبعض ومتجزي
وان لم يقولوا انه جسم فيقال له لا اختصاص للحنابلة بذلك بل هذا مذهب جماهير
اهل الاسلام بل وغيرهم من اهل الملل وسلف الامة وايمتها في الجملة باثبات هذه الصفات
هو مذهب الصفاتية من جميع طوايف الامة مثل الكلابية وايمة الاشعرية وهو مذهب الكرامية
ومن المعلوم ان ايمة اثبات الاشعرية وهم لم [illegible] اثبات بعض الكلامية وهم [illegible] الفقها

نموذج من نسخة الكواكب الدراري

كلمة شكر وعرفان

واخيرا لايسعنى وأنا اختتم هذه المقدمة سوى ابداء الشكر والثناء لجلالة الملك المعظم فيصل بن عبدالعزيز آل سعود على ماتبناه من مشروع طبع المؤلفات العلمية النافعة التى منها وفى ذروتها مؤلفات أهل التحقيق والعرفان : أمثال ابن تيمية ، وابن كثير ، وأئمة الدعوة الاسلامية الخالصة : فقد أصدر أمره الكريم بطبع « نقض تأسيس الجهمية » وأصدر قبله أمراً آخر كريماً سخيا بطبع مؤلفات جليلة ومراجع للعلماء قدرت تكاليفها بأكثر من أربعة ملايين ريال ، وشرع فى طبع أولها فعلا ، وهى : (١) « جامع السنن والمسانيد » لابن كثير مخطوط (٢) « السنن الكبرى للبيهقي » (٣) « المصنف » لابن أبي شيبة (٤) « كشاف القناع عن متن الاقناع » (٥) « الشرح الكبير » (٦) « تهذيب التهذيب » (٧) « اقتضاء الصراط المستقيم » طبع ووزع (٨) «غاية الاماني » (٩) « غذاء الالباب » (١٠) « مجموعة الحديث النجدية » طبعت (١١) « مجموعة التوحيد النجدية » طبعت (١٢) « شرح السنة » للبغوى / طبع (١٣) «العذب الفائض» تحت الطبع (١٤) « فتاوى الشيخ محمد بن ابراهيم » أصدر أمره الكريم بجمعها وطبعها . أسأل الله تعالى أن يثيبه على هذا المشروع العظيم ، ويوفقه دائما لطبع الكتب النافعة التى تزيد العقيدة رسوخا ، والشريعة وضوحا .

ولا يفوتنى أيضا فى هذه المناسبة أن اذكر مالسمو الأمير مساعد بن عبدالرحمن آل سعود من فضل فى انجاز هذا الكتاب فقدأصدر أمره بالاسراع فى طبعه فى أقرب وقت ممكن . هذا ولسماحة الشيخ محمد بن ابراهيم

جهد مشكور وجاه مقبول ساعد على الأمر بطبع هذا الكتاب : فقد قدمه لجلالة الملك ، ورجا من جلالته أن أكون مشرفا على طبعه ؛ ليكون سليما من الأخطاء المطبعية أيضا غفر الله لنا وله وللمؤلف ، وأدخلنا برحمته فى عباده الصالحين إنه سميع قريب مجيب . وأخيراً أشكر مساعدة مديري « جامعة ، ومكتبة ليدن » على إعطائى صورة (على مسكر وفلم) من النسخة التى لديهم ، ولمدير بنك هولندا وسفارتها الذين عقبا على طلبي . والحمد لله أولا وآخراً . وصلى الله على نبينا محمد المصطفى . ٢٢/١/١٣٩٢ ﻫ

محمد بن عبد الرحمن بن قاسم

الدراسة العالية للعلوم الشرعية والعربية





نقض تأسيس الجهمية

تأليف

شيخ الإسلام أحمد بن تيمية

قدّس الله روحه

المجلد الأول

«وكذلك التأسيس أصبح نقضه

أعجوبة للعالم الرّباني

ومن العجائب أنه بسلاحهم

أرداهم تحت الحضيض الداني»

«ابن القيم»



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة كتاب الرازي

قال ابو عبد الله « **محمد** بن عمر الرازي » :

الحمد لله الواجب وجوده وبقاؤه ، الممتنع تغيره وفناؤه ، العظيم قدره واستعلاؤه، العميم نعماؤه وآلاؤه ، الدال على وحدانيته أرضه وسماؤه ، المتعالى عن شوائب التشبيه والتعطيل صفاته واسماؤه . فاستواؤه قهره واستيلاؤه (١) ونزوله بره وعطاؤه (١) ومجيئه حكمه وقضاؤه (١) ، ووجهه وجوده أو وجوده وحباؤه (١) وعينه حفظه (١) وعونه اجتباؤه (١) وضحكه عفوه أواذنه وارتضاؤه (١) ويده انعامه واكرامه واصطفاؤه (١) ولا يجرى فى الدارين من أفعاله إلا ما يريده ويشاؤه (١) العظمة إزاره والكبرياء رداؤه .

احمده على جزيل نعمه ، وجميل كرمه ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون ، صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تسليما كثيراً .

أما بعد : فانى وإن كنت ساكنا فى أقاصى بلاد المشرق إلا أنى سمعت أهل المشرق والمغرب مطبقين متفقين على أن السطان المعظم العالم العادل المجاهد سيف الدنيا والدين ، سلطان الاسلام والمسلمين أفضل سلاطين الحق واليقين « أبابكر بن أيوب » لا زالت آيات راياته فى تقوية الدين الحق ، والمذهب الصدق ، متصاعدة الى عنان السماء ، وآثار أنوار قدرته ومكنته باقية بحسب تعاقب الصباح والمساء. أفضل الملوك وأكمل السلاطين فى آيات الفضل ، وبينات

---

(١) ما في هذه الافتتاحية من التعطيل والشك والتشكيك قد رد عليه شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله في مواضعه من هذه الكتاب وغيره ، وكذلك قوله بالجبر .

الصدق ، وتقوية الدين القويم، ونصرة الصراط المستقيم ، فأردت أن أتحفه بتحفة سنية، وهدية مرضية، فأتحفته بهذا الكتاب الذى سميته « بأساس التقديس »(٢) على بعد الدار ، وتباين الأقطار ، وسألت الله الكريم أن ينفعه به فى الدارين بفضله وكرمه ، ورتبته على أربعة أقسام :

القسم الأول فى الدلائل على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز ، وفيه فصول

الفصل الاول

الرازي مع متأخري الأشعرية يدعون ان الله لا داخل العالم ولا خارجة

فى تقرير المقدمات التى يجب إيرادها قبل الخوض فى الدلائل وهي ثلاثة :

المقدمة الأولى أعلم أنا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار اليه بالحس أنه ههنا أو هناك ، أو نقول : أنا ندعى وجود موجود غير مختص بشيء من الاحياز والجهات ، او نقول : انا ندعى وجود موجود غير حال فى العالم ولا مباين عنه فى شيء من الجهات الست التى للعالم . هذه العبارات متفاوتة ، والمقصود من الكل شيء واحد (٣)

ومن المخالفين من يدعى أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة ، وقالوا لأن العلم الضرورى(٤) حاصل بأن كل موجودين ، فإنه لابد وان يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مبايناً عنه بجهة من الجهات الست المحيطة به ، قالوا : واثبات موجودين على خلاف هذه الأقسام السبعة باطل فى بداية العقول :

ويشكك في مقدمة أهل الاثبات الضرورية (١) بوجوه :

واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الخوض فى ذكر الدلائل جائزا ، لأن على تقدير أن يكون الأمر على ماقالوه كان الشروع فى الاستدلال على كون الله تعالى غير حال فى العالم ولا مباين عنه بالجهة ابطالا للضروريات ،

(١) وهي : أن ماليس داخل العالم ولا خارجه ممتنع وجوده بضرورة العقل .

(٢) في بعض النسخ « تأسيس التقدس » وهي التى اعتمدها في النقض .

(٣) قال ابن تيمية : الرازي لما تبع ابن سينا لم يكن في كتبه اثبات واجب الوجود .

(٤) العلم الضروري قد يفسر بما يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه . وقد يفسر بما يحصل للقلب بدون كسبه .

والقدح فى الضروريات بالنظريات يقتضى القدح فى الأصل بالفرع ، وذلك يوجب تطرق الطعن الى الاصل والفرع معاً ، وهو باطل ، بل يجب علينا بيان أن هذه المقدمة ليست من المقدمات البديهية حتى يزول هذا الاشكال ، فنقول : الذى يدل على أن هذه المقدمات ليست بديهية وجوه :

الأول : أن جمهور العقلاء المعتبرين اتفقوا على أنه تعالى ليس بمتحيز ، ولا مختص بشيء من الجهات وانه تعالى غير حال فى العالم ولا مباين عنه فى شيء من الجهات. ولو كان فساد هذه المقدمات معلوما بالبديهة لكان اطباق أكثر العقلاء على انكارها ممتنعاً ؛ لأن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز اطباقهم على انكار الضروريات؛ بل نقول : الفلاسفة اتفقوا على اثبات موجودات ليست بمتحيزة ولا حالة فى المتحيز مثل العقول والنفوس والهيولى بل زعموا أن الشيء الذى يشير اليه كل انسان بقوله :أنا موجود ليس بجسم ولا جسماني ، ولم يقل أحد بأنهم فى هذه الدعوى منكرون للبديهيات ؛ بل جمع عظيم من المسلمين اختاروا مذهبهم مثل معمر بن عباد السامي من المعتزلة(١) ومثل محمد بن النعمان من الرافضة (٢) ومثل أبى القاسم الراغب (٣) وابى حامد الغزالى (٤) من أصحابنا ، واذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن يقال بأن القول بأن الله تعالى ليس بمتحيز ، ولا حال فى المتحيز قول مدفوع فى بداية العقول » (*)

« أولا » بدعوى اتفاق جمهور العقلاء على نفي التحيز والحلول معاً .

قال الشيخ رحمه الله : والمقصود أن القول بوجود موجود لا داخل العالم

---

(١) الغلاة من أهل البصرة ، واليه تنسب طائفة اليعمرية .

(٢) محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام البغدادي الملقب : « الشيخ المفيد » توفي ٤١٣ مؤلف كتاب « الحج الى زيارة المشاهد » جـ ٤ ص ٥١٧ من مجموع فتاوي ابن تيمية

(٣) الأصفهاني حسين بن محمد .

(٤) محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي قال الشيخ : وأبو حامد يميل الى الفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الاسلامية ولهذا رد عليه علماء المسلمين حتى أخص أصحابه أبو بكر بن العربي فانه قال : شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر وقد حكى عنه من القول بمذاهب الباطنية ما يوجد تصديق ذلك في كتبه (*) ص ١ ـ ٥ طبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٤ .

ولا خارجه لم يقل احد من العقلاء أنه معلوم بالضرورة ، وكذلك سائر لوازم هذا القول : مثل كونه ليس بجسم ولا متحيز ونحو ذلك ، لم يقل أحد من العقلاء إن هذا النفي معلوم بالضرورة ، بل عامة ما يدعى فى ذلك أنه من العلوم النظرية ، والعلوم النظرية لابد أن تنتهى الى مقدمات ضرورية وإلا لزم « الدور القبلي و التسلسل » فيما له مبدأ حادث ، وكل هذين معلوم الفساد بالضرورة ، متفق على فساده بين العقلاء .

نقض هذا الدليل

وقال : مما يبين أن هذه القضية حق أن جميع الكتب المنزلة من السماء وجميع الأنبياء جاؤوا بما يوافقها لا بما يخالفها ، وكذلك « سلف هذه الأمة » من الصحابة ، والتابعين ، وتابعيهم يوافقون مقتضاها ، لا يخالفونها . ولم يخالف هذه القضية الضرورية من له فى الأمة لسان صدق ، بل أكثر أهل الكلام والفلسفة يقولون بموجبها ، وانما خالفها طائفة من المتفلسفة ، وطائفة من المتكلمين كالمعتزلة ومن اتبعهم ، والذين خالفوها عقلاؤهم وعلماؤهم تناقضوا فى ذلك ، وادعوا الضرورة فى قضايا من جنسها وهي أبين منها ، ومن انكر منهم ذلك أدى به الأمر الى جحد عامة الضروريات والحسيات .

يبين ذلك أن الذين قالوا : ان الخالق سبحانه ليس هو جسم ولا متحيز تنازعوا بعد ذلك : هل هو فوق العالم ، أم ليس فوق العالم ؟ فقال طوائف كثيرة هو فوق العالم ، بل هو فوق العرش ، وهو مع هذا ليس بجسم ، ولا متحيز . وهذا يقوله طوائف من الكلابية والكرامية والأشعرية ، وطوائف من اتباع الأئمة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ، واهل الحديث والصوفية ، وهذا هو الذى حكاه الأشعري عن أهل الحديث والسنة . وقال طوائف منهم : ليس فوق العالم ولافوق العالم شيء اصلا ، ولافوق العرش شيء ، وهذا قول الجهمية والمعتزلة ،

وطوائف من متأخري الأشعرية والفلاسفة النفاة ؛ والقرامطة الباطـنية ، أوأنه فى كل مكان بذاته ، كما يقول ذلك طوائف من عبادهم ومتكلميهم ، وصوفيـــتهم وعامتهم.ومنهم من يقول : ليس هوداخلا فيه ولاخارجاعنه ، ولاحالافيه ، وليس فى مكان من الأمكنة ؛ فهؤلاء ينفون عنه الوصفين المتقابلين جميعا ، وهـذا قول طوائف من متكلميهم ونظارهم و (الأول) هو الغالب على عامتهم وعبادهم واهل المعرفة والتحقيق منهم ، و(الثاني) هـو الغالب على نظارهم ومتكـلميهم وأهـل البحث منهم والقياس فيهم. وكثير منهم يجمع بين القولين ؛ ففي حال نظره وبحثه يقول بسلب الوصفين المتقابلين كليهما ، فيقول : لاهو داخل العالم ولاخارجـه . وفى حال تعبده وتألهه يقول بأنه فى كل مكان ولايخلو منه شيء .

وهذه المقالات فسادها معلوم بالضرورة العقلية وان كان قد تواطأ عليهاجماعة كثيرة ؛ فإن الجماعة الذين يقلدون مذهبا تلقاه بعضهم عن بعض ـ يجوز اتفاقهم على جحد الضروريات كما يجوز الاتفاق على الكذب مع المواطئة والاتفاق ؛ ولهذا يوجد فى أهل المذاهب الباطلة كالنصارى والرافضةوالفلاسفة من يصر على القول الذى يعلم فساده بالضرورة وانما الممتنع مايمتنع على « أهل التواتر »وهواتفاق الجماعة العظيمة على الكذب من غير مواطأة ولااتفاق ، فيمتنع عليهم جحـد مايعلم ثبوته بالاضطرار واثبات مايعلم نفيه بالاضطرار ؛ لأن هذا اتفاق على الكذب وأهل التواتر لا يتصور منهم الكذب ؛ فأما اذا لقنوا قولا بشبهة وحجج واعتقدوا صحته جاز أن يصروا على اعتقاده ، وان كان مخالفا لضرورة العقل وان كانوا جماعة عظيمة؛ ولهذا يطبع الله على قلوب الـكفار فلايعرفون الحق ، قال الله تعـــالى:(ونقلب أفئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوابه أول مرة) ، وقال تعالى : (فلما زاغو أزاع الله قلوبهم) ، وقال تعالى : (كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) ،وانما تؤخذ

الضروريات من القلوب السليمة ، والعقول المستقيمة : التى لم تمرض بما تقلدته من العقائد وتعودته من المقاصد (١) .

وقال الشيخ : قالت المثبتة : إنما أثبته هؤلاء المتفلسفة من موجودات ممكنة ليست أجساما ولا أعراضا قائمة بالأجسام : كالعقل والنفس ، والهيولى ، والصورة ، التى يدعون إنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن ، ليست اجساما ولااعرضاً لأجسام ؛ فإن أئمة « أهل النظر » يقولون : إن فساد هذا معلوم بالضرورة . كماذكر ذلك أبو المعالى الجوينى وامثاله من أئمة النظر والكلام ، ومن لم يهتد لهذا كالشهرستاني ؛ والرازي ، والآمدي ، ونحوهم ، فهم ناظروا الفلاسفة مناظرة ضعيفة ، ولم يثبتوا فساد أصولهم كما بين ذلك أئمة النظر الذين هم أجل منهم ، وسلم هؤلاء للفلاسفة مقدمات باطلة استزلوهم بها عن أشياء من الحق ، بخلاف أئمة أهل النظر كالقاضى أبي بكر ، وابي المعالى الجوينى ، وابي حامد الغزالى ، وأبي الحسين البصرى ، وابي عبدالله بن الهيصم الكرامى ، وأبي الوفاء على بن عقيل.ومن قبل هؤلاء : مثل أبى علي الجبائي ، وابنه أبي هاشم ، وأبي الحسن الأشعرى ، والحسن بن يحيي النوبختى ومن قبل هؤلاء : كأبي عبدالله محمد بن كرام ، وابن كلاب ، وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ، وابى اسحاق النظام،وأبي الهذيل العلاف ، وعمرو بن بحر الجاحظ ؛ وهشام الجواليقي ، وهشام بن الحكم ، وحسين بن محمد النجار ، وضرار بن عمرو الكوفى ، وأبى عيسى محمد بن عيسى برغوث ، وحفص الفرد ، وغير هؤلاء ممن لايحصيهم الاالله من أئمة أهل النظر والكلام ؛ فإن مناظرة هؤلاء للمتفلسفة خير من مناظرة أولئك .

---

(١) جـ ٥ ص ٢٨٨ ، ٢٧١ من مجموع فتاويه .

وهؤلاء وغيرهم لايسلمون للفلاسفة امكان وجود ممكن لاهــو جسم ولاقائم بجسم؛ بل قد صرح أئمتهم بان بطلان « القســـم الثالث »معلوم بالضرورة؛ بل قد بين أبومحمد عبدالله بن سعيد بن كـــلاب إمام الصـفاتية — كأبي العباس القلانسي ، وأبي الحسن الاشعري ، وابي عبد الله ابن مجاهد وغـيرهم — من انحصار الموجودات في المباين والمحايث ، وان قول من أثبت موجوداً غـير مباين ولامحايث معلوم الفساد بالضرورة ، مثل مابين أولئك انحصـار الممكنـات في الاجسام وأعراضها وأبلغ .

وطوائف من النظار قالوا : ماثم موجود الاجسم أوقائم بجسـم - اذا فسر الجسم بالمعنى الاصطلاحي؛ لا اللغوي ، — كما هو مستقر في فطر العامــة . وهذا قول كثير من الفلاسفة أوأكثرهم ، وكذلك أيضا الأئمة الكبار كالامام أحمد في رده على الجهمية ، وعبدالعزيز المكي في رده على الجهمية ، وغيرهما : بينوا أن ماادعاه النفاة من اثبات قسم ثالث ليس بمباين ولامحايث معـلوم الفساد بصريح العقل ، وأن هذه من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم .

واثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف والأئمـة ؛ كما لم يثبتوا لفظ التحيز ولانفوه ، ولالفظ الجهة ولانفوه ؛ ولـكن اثبتوا الصفات الـتي جاء بها الكتاب والسنة ، ونفوا مماثلة المخلوقات .

ومن نظر في كلام الناس في هذا الباب وجد عامة المشهورين بالعقل والعـلم يصرحون بان إثبات وجود موجود لامحايث للاخر ولامباين ونحـو ذلك معـلوم بصريح العقل وضرورته (١) .

---

(١) جـ ٥ ص ٢٨٧ من المرجع السابق .

ومما يوضح الأمر فى ذلك أن النفاة ليس لهم دليل واحد اتفقوا على مقدماته؛ بل كل طائفة تقدح فى دليل الأخرى : فالفلاسفة تقدح فى دليل المعتزلة على نفي الصفات ؛ بل على نفي الجسم والتحيز ونحو ذلك ؛ لأن دليل المعتزلة مبني على أن القديم لايكون محلا للصفات والحركات فلايكون جسما ولامتحيزا ؛ لأن الصفات اعراض ، وهم يستدلون على حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات وان الجسم لايخلو منها ، ومالم يخل من الحوادث فهو حادث . بل الأشعري نفسه ذكر فى رسالته إلى أهل الثغر : أن هذا الدليل الذى استدلوا به على حدوث العالم —وهو الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث اعراضها — هو دليل محرم فى شرائع الأنبياء ، لم يستدل به أحد من الرسل وأتباعهم ، وذكر فى مصنف له آخر بيان عجز المعتزلة عن اقامة الدليل على نفي أنه جسم ، وأبو حامد الغزالى وغيره من أئمة النظر بينوا فساد طريق الفلاسفة التى نفوا بها الصفات ، وبينوا عجزهم عن اقامة دليل على نفي أنه جسم ؛ بل وعجزهم عن إقامة دليل على التوحيد ، وأنه لايمكن نفي الجسم إلابالطريق الأول الذى هو طريق المعتزلة الذى ذكر فيه الأشعري ماذكر .

فإذا كان كل من أذكياء النظار وفضلائهم يقدح فى مقدمات دليل الفريق الآخر الذى يزعم أنه بنى عليه النفي ، كان فى هذا دليل على أن تلك المقدمات ليست ضرورية ؛ إذ الضروريات لايمكن القدح فيها ، وان قيل : إن هؤلاء قدحوا فى هذه المقدمات ؟ قيل : فإذاجوزتم على أئمة النفاة أن يقدحوا بالباطل فى المقدمات الضرورية [فـا] التى يستدل بها أهل الاثبات أولى وأحرى .

وقد بسط فى غير هذا الموضع الكلام على أدلة النفاة ومقدمات تلك الأدلة على وجه التفصيل ، بحيث يبين لكل ذى عقل خروج أصحابها عن سواء السبيل ، وأنهم قوم سفسطوا فى العقليات ، وقرمطوا فى السمعيات ، ماليس معهم على نفيهم لاعقل ولاسمع ، ولارأي سديد ولاشرع ؛ بل معهم شبهات يظنها من لم يتأملها

بينات (كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا، ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب) . ولهذا تغلب عليهم الحيرة والارتياب، والشك والاضطراب . وقد صارت تلك الشبهات عندهم مقدمات مسلمة ، يظنونها عقليات أوبرهانيات ، وانما هي مسلمات لما فيها من الاشتراك والاشتباه ، فلاتجدلهم مقدمة الاوفيها ألفاظ مشتبهة ، فيها من الاجمال والالتباس مايضل بها من يضل من الناس ؛ وكيف تكون النتيجة المثبتة بمثل هذه المقدمات دافعة لتلك القضايا الضروريات .

وهذا الذى قد نبه عليه فى هذا المقام : كلما أمعن الناظر فيه ، وفيما تكلم أهل النفي فيه : ازداد بصيرة ومعرفة بما فيه ؛ فإنه لايتصور أن يبنى النفي على مقدمات ضرورية تساوى فى جزم العقل بها مقدمات أهـل الاثبات الجازمـة ـ لفساد نتيجتهم ، وهو قولهم : إنه موجود لاداخل العالم ولاخارجه ـ جزما لايساويه فيه جزم العقل بالمقدمات التى تبنى عليها هذه النتيجة الثابتة ؛ امتنع أن يزول ذلك الجزم العقلي الضروري بنتيجة ليست مثله فى الجزم .

وهذا الـكلام قبل النظر فى تلك المقدمات المعارضة لهذا الجزم : هل هي صحيحة أو فاسدة ؟ وإنما المقصود هنا أنه لا يصح المناظرة ولا يقبل فى المناظرة أن يعارض هذا الجزم المستقر فى الفطرة بما يزعمه من الأدلة النظرية ، وهذا المقام كاف فى دفعه ؛ وان لم تحل شبهاته ، كما يكفى فى دفع السوفسطائى أن يقال : انما تنفيه قضايا ضرورية فلا يقبل نفيها بما يذكر من الشبهة النظرية (١) .

قال أبو عبد الله الرازي :

« ثانية » أن من شرط الضرورية أن تكون مفرداتها بينة لكل أحد

« الثاني: أنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود لا يكون حالا فى العالم، ولا مباينا

(١) جـ ٥ ص ٢٩٢ من مجموع فتاويه .

عنه فى شيء من الجهات الست ، وعرضنا على العقل أيضا أن الواحد نصف الاثنين، وان النفي والاثبات لا يجتمعان وجدنا العقل متوقفا فى المقدمة الأولى جازما فى المقدمة الثانية ، وهذا التفاوت معلوم بالضرورة ، وذلك يدل على ان العقل غير قاطع فى المقدمة الأولى لا بالنفي ولا بالاثبات ، غاية مافى الباب إنا نجد من أنفسنا ميلا الى القول بأن كل ماسوى العالم لا بد وأن يكون حالا فيه، أومباينا عنه بالجهة والحيز؛ إلا أنا نقول : لما رأينا أن العقل لم يجزم بهذه المقدمة مثل جزمه بأن الواحد نصف الاثنين علمنا أنه غير قاطع بأن ماسوى العالم لا بد وأن يكون حالا فيه ، أو مباينا عنه بالجهة ، بل هو مجوز لنقيضه . واذا ثبت هذا فنقول : ان ذلك الظن إنما حصل بسبب أن الوهم والخيال لا يتصرفان إلا فى المحسوسات ، فلا جرم كان من شأنهما أنهما يقضيان على كل شيء بالأحكام اللائقة بالمحسوسات ، فهذا الميل إنما جاء بسبب الوهم والخيال لا بسبب العقل البتة » (*) .

وقال الشيخ : وأما قوله : إن التقسيم الى مباين ومحايث لا يعلم فساده كما لا يعلم فساد ان الواحد نصف الاثنين . فنقول : ان القضايا الضرورية ليس من شرطها أن تكون مفرداتها بينة لكل أحد : بل شرطها أن تكون مفرداتها إذا تصورت جزم العقل بها ، وتصور الواحد نصف الاثنين بين لكل أحد: فلهذا كان التصديق التابع له أبين من غيره ؛ ولهذا لم يكن هذا فى العقل كبيان أن خمسة وخمسين وربعا وثمنا : نصف مائة وعشرة ونصف وربع ، وكلاهما ضروري . ونظائر هذا كثيرة ، ومعنى المباين والمحايث ليس بيناً ابتداء ؛ إذ اللفظ فيه إجمال كما تقدم؛ ولكن اذا بين معناه لأهل العقل جزموا بانتفاء « قسم ثالث » كما أن معنى القديم ، والمحدث ، والواجب ، والممكن ، والجوهر ، والعرض ، ونحو ذلك:

نقضه

(*) ص ٦ من تأسيس التقديس .

لما لم يكن بيناً بنفسه لعامة العقلاء ، لم يجزموا بانحصار الموجود فى هذين القسمين فاذا بين لهم المعنى جزموا بذلك .

فاذا قيل للعقلاء : موجودان قائمان بأنفسهما لا يكون هذا خارجاً عن الآخر مبايناً له ولا داخلا فيه ، ولا بعيداً ولا قريباً منه ، ولا بعيداً عنه ، ولا فوقه ولا تحته ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ، ولا أمامه ولا وراءه ، ولا يتصور أن يشير أحدهما الى الآخر ، ولا يذهب اليه ، ولا يقرب منه ولا يبعد عنه ، ولا يتحرك اليه ولا عنه، ولا يقبل اليه ولا يعرض عنه ، ولا يحتجب عنه ولا يتجلى له ولا يظهر لعينه ولا يستتر عنه وأمثال هذه المعانى التى يقولها النفاة علم العقلاء بالاضطرار امتناع وجود هذين(١) .

قال أبو عبدالله الرازي :

« ثالثاً » : ثبوت هذا التقسيم عقلا

الثالث : أنا إذا قلنا : الموجود : إما أن يكون متحيزاً أو حالا فى المتحيز أولا متحيزاً ولا حالا فى المتحيز . وجدنا العقل قاطعاً بصحة هذا التقسيم . ولو قلنا : الموجود اما أن يكون متحيزاً أو حالا فى المتحيز ، واقتصرنا على هذا القدر علمنا بالضرورة أن هذا التقسيم غير تام ولا منحصر ، لأنه لايتم إلا بضم القسم الثالث ، وهو أن يقال ، واما أن لا يكون متحيزاً ولاحالا فى المتحيز. واذا كان الأمر كذلك علمنا بالضرورة أن احتمال هذا القسم ، وهو وجود موجود لا يكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز قائم فى العقول من غير مدافعة ولا منازعة وانه لا يمكن الجزم بنفيه ، ولا باثباته إلا إلا بدليل منفصل (+)

وقوله : إذا قدر موجود ليس بمتحيز ولا فى جهة يصح فيه هذا التقسيم

---

(١) ج ٥ ص ٢٩٦ من مجموع فتاويه . ويأتي قريباً ما يراد بلفظ الوهم والخيال والتفريق بينه وبين لفظ العقل في الوجه الخامس والثلاثين وما بعده .

(+) ص ٦

نقضه أيضاً

فيقال له : ثبوته على هذا التقــــدير لا يقتضى ثبوتهفى نفس الأمر إلا أن يكون التقدير ثابتاً فى نفس الامر ، وهذا التقسيم ينفى ثبوت هــذا التقدير فى نفس الأمر . واذا كان التقسيم معلوما بالاضطرار كان من لوازم ذلك انتفاء هذا التقدير ، فلا يقبل إثبــات هذا التقــدير بالنظر ؛ لأن ذلك يتضمن القدح فى الضروري بالنظري واذا لم يــكن إلى اثبــات هذا التقدير سبيل لم يضر فساد التقسيم بتقدير ثبوته ، لأن ذلك يتضمن فســاد التقسيم بتقدير ثبوت ما لم يثبت ولا يمكن اثباته .

وأيضا فلو قدر اناثبات هذا التقدير ممكن كانهذا من باب المعارضة ؛ لامن باب منع شىء من المقدمات : والمعارضة تحتاج الى إقامة الدليل ابتداء ، وصار هذا الاعتراض بمنزلة أن يقال : إذا قدر موجود ليس بقديم ولا محدث لم يصح تقسيم الموجود إلى محدث وقديم؛ واذا قدر موجود ليس بواجب ولا ممــكن ولا قائم بغيره لم يصح تقسيم الموجود إلى الواجب والممــكن والقائم بنفسه والقائم بغيره . ومعلوم ان التقسيم المعلوم بالاضطرار لايفسد بتقدير نقيضه أو مايستلزم نقيضه، وانما يفسد التقسيم بثبوت ماينــاقضه ، فاذا كان المناقض لايعلم إلا بالنظر لم يصح أن يكون مناقضا ، فعلم ان هذا من باب معارضة الضروري بالنظري فلايكون مقبولا ولا يكون حقا .

وهذا كما قال القرمطي الباطنى: لاأقول: هو موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز؛ لأن ذلك من صفات الأجسام؛ فان الجسم ينقسم الى حي وميت وعالم وجاهل وقادر وعاجز ، وموجود ومعــدوم . فاذا قدرنا ماليس بجسم لم يكن عالما ولا جاهلا ولا قادراً ولا عاجزاً ، ولا حياً ولا ميتاً ، كان كلام القرمطي هذا بمنزلة كلام هؤلاء الجهمية انه لاداخل العالم ولا خارجه .وقول جهم والقرامطة من جنس واحد ؛ كما نقله عن الفريقين أصحاب المقالات، وقالوا : إنه لا يقال: هو شيء ولا ليس

بشيء ،فمن نفى عنه هذه المتقابلات التي لابد للموجود من أحدها لم يمكنه قطع القرامطة ؛ ولهذا كانت مناظرة هؤلاء للقرامطة مناظرة ضعيفة كما هو مبسوط فى موضعه (١) .

« رابعاً » ثبوت الكليات

قال أبو عبدالله الرازي «الرابع» انا نعلم بالضرورة ان أشخاص الناس مشتركة فى مفهوم الانسانية ومتباينة بخصوصياتها وتعيناتها ، ومابه المشاركة غيرمابه الممايزة . وهذا يقتضي أن يقال: الانسانية من حيث هي انسانية مجرد عن الشكل المعين،فالانسانية من حيث هي هي معقول مجرد ، فقداخرج البحث والتفتيش عن المحسوس ما هو معقول مجرد ، واذا كان كذلك فكيف يستبعد فى العقل أن يكون خالق المحسوسات منزها عن لواحق الحس وعلائق الخيال(*) .

نقضه

قال الشيخ رحمه الله : قالت المثبتة : ما ذكرتموه من الحجج على اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه حجج سوفطائي . أما الانسانية المشتركة بين الأناسي ونحوها من « الكليات » فهذه لا يقال انها موجودة خارج الذهن لا داخل العالم ولا خارجه ، فانها امور ثابتة فى الذهن والتصور ، واذا قيل انها موجودة فى الخارج فلابدأن تكون عينا قائمة بنفسها اوصفةقائمة بالعين. ولاريب انها لا توجد فى الخارج كلية مطلقة بشرط ماهومعقول بشرط الاطلاق ، وانما توجد فى الخارج معينة مشخصة. فقول القائل : ان التفتيش يخرج من المحسوس ماهو معقول : إن ارادبه انه معقول ثابت فى العقل فما هو ثابت فى العقل ليس هو الموجود فى الخارج بعينه . وان اراد ان فى المحسوس الموجود فى الخارج أمراً معقولا ليس هوفى الذهن فهذا باطل ، فليس فى الانسان المعين إلا ما هو معين ، وهو هذا الانسان المعين ـ بدنه وروحه وصفاته ـ وهذا كله أمر معين مقيد

---

(١) جـ ٥ ص ٣٠٠ (+) ص ٧

مشخص ، ليس هو كلياً ولا مطلقاً (١)

الوجه العاشر (٢) قوله : « واذا كان كذلك فكيف يستبعد فى العقل أن يكون خالق المحسوسات منزهاً عن لواحق الحس وعلائق الخيال »

الرازي هو الذي جعل الباري متخيلا لا حقيقة له في الخارج

يقال له : أنت الذى جعلته متخيلا لا حقيقة له فى الخارج حيث جعلت وجوده من جنس وجود الأمور الذهنية التى لا توجد إلا فى الذهن والخيال ، وهذا قول بأنه متخيل لا حقيقة له بمنزلة إلا فك المفترى والكذب المختلق ، فان هذه الأمور كلها لها وجود فى الذهن والخيال وليس لها حقيقة فى الخارج ، وهذا هو التخيل المذموم ، وهو أن يتخيل العبد ما ليس له حقيقة موجودة . وأما تخيل الأمور الموجودة مثلما يراه النائم فى منامه من الرؤيا المطابقة للخارج فهذا ليس بمذموم ولا معيب بل هو حق فى بابه ، واما تخيل الأمور الموجودة المحسوسة على ما هي عليه موجودة فى الخارج فهذا حق باطناً وظاهراً ، وانكار هذا سفطسة كانكار المحسوسات الموجودة .

الوجه الحادى عشر قوله : « لواحق الحس » انعنى به أن الحس لا يلحقه أى لا يدركه ولا يحيط به فلا الحس يحيط به ولا العقل ، فلا اختصاص للحس بذلك . وان عنى أنه لا يحس أى لا يرى . فهذا ممنوع باطل ، وهم لا يتظاهرون بانكار ذلك ، وان كانوا فى الحقيقة موافقين لمن أنكره . ولولا ان هذا ليس موضعه لذكرناه .

رد قوله انه لا يحس بحال

الوجه الثانى عشر : أن قوله : « لواحق الحس وعلائق الخيال » ظاهر لفظه هو ما يلحق الحس . ولا يخلو أن يريد به نفي ما يلحق الحس أو المحسوس وما يتعلق بالخيال أو التخيل ، أو يريد به أنه لا يلحقه الحس ولا يتعلق به الخيال ، فان

(١) ج ٥ ص ٣٠٠

(٢) ومن هنا يبدأ كتاب « نقض تأسيس الجهمية » لهذا الدليل .

اراد الأول وهو مقتضى اللفظ ، لزم فى ذلك أن كلما يوصف به الحس اوالمحسوس أوالخيال أو التخيل لا يوصف به ، ومعلوم أن ذلك يوصف بانه موجود وثابت وحق ومعلوم ومذكور وموصوف ونحو ذلك مما لا نزاع فى ان الله يوصف به . وان اراد الثانى - وهو الذى اراده والله أعلم وان كان قد قصر فى دلالة اللفظ عليه كان مضمونه انه لا يحس بحال ، فان اراد به مايستلزم انه لا يرى ولا يسمع كلامه فهذا ممنوع وهو باطل ، وان اراد به لا يكون كالمحسوسات فى ادراك الحس له فيقال ولا هو كالمعلومات والمعقولات فى تعلق العلم به ؛ فان الله ليس كمثله شيء بوجه من الوجوه ، كما قد بيناه فى غير هذا الموضع .

التفريق بين كونه محسوساً وكونه معقولا

الوجه الثالث عشر : إن طوائف يفرقون بين كونه معقولا وكونه محسوسا حتى يقول النفاة منهم لا يعلم إلا باشارة العقل . وقد يقولون إنه من قسم الحقائق المعقولة دون المحسوسة ونحو ذلك . فيقال : هذا اللفظ فيه اجمال وإيهام . فان ارادوا أنه فى الدنيا لا يعرف إلا بالقلب لا يشهد بالبصر الظاهر وغيره من الحواس فهذا حق ، لكن مايعرفه القلب ويشهده القلب ويحسه القلب ونحو ذلك اعم من أن يكون معقولا محضاً ، فقد ثبت فى الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: « واعلموا أن احدا منكم لن يرى ربه حتى يموت » وقد اتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها ، ولم يتنازعوا إلا فى رؤية النبي ﷺ وحده ، وان نازع فى غيره بعض من لم يعرف السنة ومذهب الجماعة من بعض المتكلمة وجهال المتصوفة ونحوهم .

وان اراد انه لا يرى فى الدنيا والآخرة ، ولا يمكن رؤيته فهذا مذهب

الجهمية(١) والمعتزلة له فى ذلك معروف ، وقد ثبت بالكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة وأئمتها بل و بصرائح العقل بطلان هذا المذهب .

وان اراد انه من باب ما يعقله القلب من الأمور المعقولة التى لايصح تكون محسوسة فيقال له المعقولات المحضة هي الأمور الكلية ، فان الانسان إذا أحس بباطنه أو بظاهره بعض الأمور كاحساسه بجوعه وعطشه ورضاه وغضبه وفرحه وحزنه ولذته وا ألمه و بما يراه بعينه و يسمعه باذنه فتلك الأمور أمور معينة موجودة ، فالعقل يأخذ منها أمراً مطلقاً كليا فيعلم جوعاً مطلقاً ، وفرحاً مطلقاً ، وشما مطلقا ، وألماً مطلقاً ونحو ذلك فهذه الكليات معقولات محضة لأنه ليس فى الخارج كليات حتى يمكن احساسها ، والاحساس انما يكون بالأمور الموجودة ، ولهذا قالوا إنه يعلم المعدومات قبل كونها عاما ، أما السمع والبصر فانما يكون للموجود . ومن قال إنه يرى (٢) وقد بسطنا الكلام فى غير هذا الموضوع .

---

(١) الجهمية هم الذين اتبعوا جهما فيما ابتدعه في الاسلام ، وكل ما ابتدعه ضلالة مخالفة للكتاب والسنة ، فلهذا كان التجهم كله منكراً باتفاق السلف والأئمة ـ ا هـ المؤلف .

وقال في « الرسالة التسعينية » الجهمية على ثلاث درجات : فشرها « الغالية » الذين ينفون أسماء الله وصفاته وان سموه بشيء من الأسماء الحسنى قالوا هو مجاز « والدرجة الثانية » من التجهم هو تجهم المعتزلة ونحوهم الذين يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة لكن ينفون صفاته ، وهم أيضاً لا يقرون بأسماء الله الحسنى كلها على الحقيقة ، بل يجعلون كثيراً منها على المجاز ، وهؤلاء هم الجهمية المشهورون « والدرجة الثالثة » هم الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية ، لكن فيهم نوع من التجهم كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة لكن يردون طائفة من أسمائه وصفاته الخبرية وغير الخبرية ، ويتأولونها كما تأول الأولون صفاته كلها . ومن هؤلاء من يقر بصفاته الخبرية الواردة في القرآن دون الحديث ، كما عليه كثير من أهل الكلام والفقه وطائفة من أهل الحديث . ومنهم من يقر بالصفات الواردة في الأخبار أيضاً في الجملة لكن مع نفي وتعطيل لبعض ما ثبت في النصوص وبالمعقول ، وذلك كأبي محمد ابن كلاب ومن اتبعه وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف ، وهؤلاء الى أهل السنة المحضة أقرب منهم الى الجهمية والروافض والخوارج والقدرية ، لكن انتسب اليهم طائفة هم الى الجهمية أقرب منهم الى أهل السنة المحضة فانهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر وقدموهم على أهل السنة والاثبات فيما ينفونه ومنهم من يتقارب نفيه واثباته وأكثر الناس يقولون ان هؤلاء يتناقضون فيما يجمعونه بين النفي والاثبات .

(٢) بياض بالأصل ، ويأتي كلام ابن رشد في رؤيته بالعقل .

واذا كان كذلك فمن اراد هـذا المعنى جعله من باب الموجودات فى الأذهان لا فى الاعيان ، وهذا حقيقة قول الجهمية الذين يقولون انه لا يمـكن رؤيته واحساسه ؛ فان كل موجود قائم بنفسه يمكن رؤيته ؛ بل كل موجود يمـكن إحساسه اما بالرؤية واما بغيرها ، فمالايعرف بشيء فى المحسوس لم يكن الامعدوما حتى ان الصور الذهنية يمكن احساسها من حيث وجود ذاتها ، ولكن هي من جهة مطابقتهـا للمعدومات كلية ، والمطابقة صفة لها اضافية . فهذه معانى ينبغى أن يفطن لها .

قال ابو عبدالله الرازي : الخامس ان كل ماهية فانا إذا اعتبرناها بحدهـا وحقيقتها فانا قد نعقلها حال غفلتنا عن الوضع والحيز ، فـكيف والانسان إذا كان مستغرق الفـكر فى تفهم أن حد العلم ماهو ؟ وحد الطبيعة ماهو ؟ فانه فى تلك الحالة يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار ، فضلا عن أن يحـكم بأن تلك الحقيقة لا بد وان تـكون مختصة بمحل او بجهة . وهذا يقتضى أنه يمـكننا أن نعقـل الماهيات حال ذهولنا عن الحيز والشـكل والمقدار .

(٥) (٦) (٧) ذهول العقل عن الحيز مع معرفته للماهية او عدم تخيلهـا

السادس : وهو ان الواحد منا حال ما يـكون مستغرق الفـكر والروية فى استخراج مسألة معضلة قد يقول فى نفسه : إنى قد حكمت بـكذا أو عقلت ، فحال ما يقول فى نفسه إنى عقلت كذا وحكمت بكذا يكون عارفا بنفسه ؛ إذ لو لم يكن عارفا بنفسه لأمتنع منه أن يحـكم على ذاته بأنه حكم بكذا أو عرف كذا مع أنه فى تلك الحـالة قد يكون غافلا عن معنى الحيز والجهة ، وعن معنى الشـكل والمقدار ، فضلا عن أن يعلم كون ذاته فى الحيز او كون ذاته موصوفة بالشـكل والمقدار ، فثبت أن العلم بالشيء قد يحصل عند عدم العلم بحيزه وشـكله ومقداره وذلك يفيد القطع بأن الشيء المجرد عن الوضع والجهة يصح أن يكون معقولا .

السابع : إنا نبصر الأشياء إلا ان القوة الباصرة لا تبصر نفسها ، وكذلك الخيالية تتخيل الأشياء إلا أن هذه القوة لا يمكنها أن تتخيل نفسها، فوجود القوة الباصرة يدل على انه لا يجب أن يكون كل شيء متخيلا ، وذلك يفتح باب الاحتمال المذكور (×) .

قال شيخ الاسلام قلت : قد تقدم الكلام على اصول هذا غير مرة من وجوه متعددة :

أحدها : أن القصور عن معرفة الشيء غير العلم بانتفائه، والمنازع له قال: إني أعلم انتفاء موجود لا داخل العالم ولا خارجه ؛ لم يقل : إني قاصر أو عاجز عن معرفة وجوده .

الثاني : أن قصور الوهم والخيال لا يستلزم قصور العلم والعقل والحس . والمنازع له يقول إن ذلك لا يعلم بعقل ولا غيره ، فاذا كان غيره معقولا لم يجب ان يكون هذا معقولا (١)

فصل

« ثامناً » دعواه بأنه لأبدلهم من الاعتراف بذات وصفات على خلاف الحس والخيال

ثم قال أبو عبد الله الرازي (الثامن) أن خصومنا لابد لهم من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحس والخيال ؛ لأن خصومنا في هذا الباب : اما الكرامية (٢) واما الحنابلة (٣) [اما الكرامية] فإنا اذا قلنا لهم لو كان الله

(+) ص ٨

(١) ذكر ذلك ابن تيمية لما اختتم الرازي الوجوه العشرة قبل قوله : فهذه الدلائل العشرة دلت على ان كونه سبحانه وتعالى منزه عن الحيز والجهة ليس أمراً يدفعه صريح العقل ·

(٢) « الكرامية » اتباع محمد بن كرام السجستاني م ٢٥٥ قال الشيخ ـ رحمه الله ـ الكرامية في الصفات والقدر والوعيد أشبه (اقرب) من اكثر طوائف الكلام التى في أقوالها مخالفة للسنة ، وقولهم في الايمان قول منكر · وقال الكرامية اثبتوا الصفات وقالوا هي اعراض ، وقالوا هو جسم لا كالأجسام · وقال : الكرامية المجسمة كلهم حنفية ج ٣ ص ١٠٣ · ١٨٥ وانظر ج ١ من الفهارس العامة لمجموع فتاويه ص ٧٨ ، ١١٩ ، ١٢٣ ، ١٣٥ ·

(٣) الحنابلة أتباع الامام أحمد بن حنبل الشيباني · قال المؤلف : الحنابلة أقل الطوائف تنازعاً وافتراقاً لكثرة اعتصامهم بالنسبة والآثار ، لأن للامام أحمد في باب أصول الدين من الأقوال المبينة لما تنازع فيه الناس ما ليس لغيره وأقواله مؤيدة بالكتاب والسنة واتباع سبيل السلف الطيب ، ولهذا كان جميع من ينتحل السنة من جميع طوائف الأمة وفقهائها ومتكلميها وصوفيتها ينتحلونه · ج ٤ ص ١٦٦ ج ٢٠ ص ١٨٦ · وقال : أهل البدع في غير الحنبلية أكثر منهم فيهم بوجوه كثيرة الخ ج ٢٠ ص ١٨٦ ·

مشارا اليه بالحس لكان ذلك [الشيء] إما ان يكون منقسما فيكون مركبا وانتم لاتقولون بذلك ، واما أن يكون غير منقسم فيكون فى الصغر والحقارة مثل النقطة التى لاتنقسم ، ومثل الجزء الذى لايتجزأ وانتم لاتقولون بذلك ، فعندهذا الكلام قالوا إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف ، و مع هذا فإنه ليس بصغير ولا حقير (×)

فقوله: « خصومنا فى هذا الباب إما الكرامية، واما الحنابلة » ليس بسديد، لاسيما وهؤلاء الحنابلة الذين وصفهم — ان كان لهم وجود — فهم صنف من الحنابلة الموجودين فى وقته أوقبله بأرض خراسان وغيرها ، ليسوا من أئمة علماء الحنابلة ولا أفاضلهم، فإن هذه الألفاظ التى حكاها عن الحنابلة لا نعرفها عن احد منهم كما سنذكره .

خصوم الرازي الحقيقيون ليسوا هم الحنابلة والكرامية وحدهم مذهب الحنابلة

وكذلك هؤلاء الكرامية الذين حكى قولهم هم بعض الكرامية والاكثير من الكرامية قد يخالفونه فيما حكاه عنهم ، بل خصومه فى هذا الباب جميع الأنبياء والمرسلين وجميع الصحابة والتابعين ، وجميع أئمة الدين من الأولين

(+) ص ٨ تتمة هذا الوجه قوله : « ومعلوم ان هذا الذي التزموه مما لا يقبله الحس والخيال ، بل لا يقبله العقل أيضاً ، لأن المشار اليه بحسب الحس ان حصل له امتداد في الجهات والأحياز كان أحد جانبيه مغايراً للجانب الثاني ، وذلك يوجب الانقسام في بديهة العقل ، وان لم يحصل له امتداد فيشيء من الجهات لا في اليمين ولا في اليسار ولا في الفوق ولا في التحت كان نقطة غير منقسمة وكان في غاية الصغر والحقارة ، فاذا لم يبعد عندهم التزام كونه غير قابل القسمة مع كونه عظيما غير متناه في الامتداد كان هذا جمعا بين النفي والاثبات ومدفوعا في بداية العقول .

وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والابعاض فهم أيضاً معترفون بأن ذاته تعالى مخالف لذوات هذه المحسوسات ، فانه تعالى لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع والافتراق والتغير والفناء والصحة والمرض والحياة والموت ، اذ لو كانت ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في هذه الصفات لزم اما افتقاره الى خالق آخر ولزم التسلسل أو لزم القول بأن الامكان والحدوث غير محوج الى الخالق ، وذلك يلزم منه نفي الصانع ، فثبت أنه لا بد لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته التى بها امتازت عن سائر الذوات مالا يصل الوهم والخيال الى كنهها ، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال ، واذا كان الأمر كذلك فأي استبعاد في وجود موجود غير حال في العالم ولا مباين بالجهة للعالم ، وان كان الوهم والخيال لا يمكنهما ادراك هذا الموجود .

وأيضاً فعمدة الحنابلة أنهم متى تمسكوا بآية أو بخبر يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح صرحوا بأنا نثبت هذا المعنى لله تعالى على خلاف ما هو ثابت للخلق . فاثبتوا لله تعالى وجها بخلاف وجوه الخلق ويدا بخلاف أيدي الخلق ومعلوم ان اليد والوجه بالمعنى الذي ذكروه مما لا يقبله الخيال والوهم ، فأي استبعاد في القول بأنه تعالى موجود وليس داخل العالم ولا خارج العالم وان كان الوهم والخيال قاصرين عن ادراك هذا الموجود » .

والآخرين ، وجميع المؤمنين الباقين على الفطرة الصحيحة ـ دع ماقد تنازع فيه من ذلك ـ فإنهم لا يطلقون على الله هذا الاطلاق الذى ذكره ، وان كان فيهم وفى سائر الطوائف من نص بالصفات التى يطلق عليها هو وامثاله انها أجزاء وابعاض ، لكنهم لايطلقون الألفاظ الموهمة المحتملة الا اذا نص الشرع ، فاما مالم يرد به الشرع فلا يطلقونه الا اذا تبين معناه الصحيح الموافق للشرع ونفي المعنى [الباطل] كلفظ الأجزاء والأبعاض كما سنذكره انشاء الله ، وماعلمت أحداً من الحنابلة من يطلقه من غير بيان؛ بل كتبهم مصرحة [بنفي] ذلك المعنى الباطل ، ومنهم من لايتكلم فى ذلك بنفي ولا إثبات

فلاريب ان الكتب الموجودة بأيدي الناس تشهد بأن جميع السلف من القرون الثلاثة كانوا على خلاف ماذكره ، وان الأئمة المتبوعين عند الناس والمشايخ المقتدى بهم كانوا على خلاف ماذكره، وهذه أئمة المالكية (١) والشافعية(٢) والحنفية(٣) واهل الحديث(٤) والصوفية(٥) على ذلك ، بل أئمة الصفاتية من الكلابية (٦)

---

(١) وقال الكرجي : وقد افتتن خلق من المالكية بمذاهب الأشعرية ، وهذه والله سبة وعار ، وفلتة تعود بالوبال والنكال وسوء الدار ، على منتحل مذاهب هؤلاء الأئمة الكبار ، فان مذهبهم ما رويناه من تكفير الجهمية والمعتزلة والواقفة وتكفيرهم اللفظية • وذكر نصوص الأئمة أنظر جـ ٤ ص ١٧٧ من مجموع فتاوي ابن تيمية •

(٢) عدهم المؤلف من أهل الاثبات في الجملة ، وقال : الا الشاذ منهم •

(٣) وقال : وأكثر الحنفية أو أكثرهم من أهل الاثبات في الجملة • وذكر سبب انقسام الأحناف الى سنية وجهمية ومشبهة ومجسمة جـ ٢٠ ص ١٨٦ •

(٤) وقال : جـ ٦ ص ٥١ لكن الزيادة في الاثبات الى حد التشبيه هو قول الغالية من الرافضة ومن جهال أهل الحديث وبعض المنحرفين •

(٥) التحقيق ان النسبة في الصوفية الى الصوف لأنه غالب لباس الزهاد ، وان طريقهم مشتمل على المحمود والمذموم كغيره من الطرق ، والمذموم منه قد يكون اجتهادياً وقد لا يكون • جـ ١٠ ص ٣٦٩ ، ١٤ وقد انتسب اليهم طوائف من أهل البدع والزندقة ولكنهم عند المحققين من أهل التصوف ليسوا من صوفية أهل العلم كالحلاج وابن عربي ••• جـ١١ ص١٨

(٦) قال المؤلف : الكلابية والأشعرية أقرب طوائف أهل الكلام الى السنة والجماعة والحديث • وفي كلام ابن كلاب والأشعري وأصحابهما من الأدلة الصحيحة وموافقة السنة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف ، لكن لم يأتوا في مناظراتهم بما يقطع مادة التجهم ويقطع عروقه ، وفي كلامهم من الدلائل الفاسدة ما ذمهم به السلف والأئمة • وقال : والأشعرية فيهم نوع من التجهم ، والأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأسماء والأحكام ، جبرية في باب القدر جـ٦ ص٥٥ وانظر تفصيل مذهب الكلابية والأشعرية • جـ١ ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٣٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ من الفهارس العامة لمجموع فتاويه •

والكرامية والأشعرية (+) على خلاف ماقاله، فهذه كتب ابن كلاب (١) إمام طائفته، ثم الحارث المحاسبي (٢) ونحوه، ثم ابى الحسن الأشعري (٣) وأئمة أصحابه مثل عبدالله ابن مجاهد (٤) وابى الحسن الطبرى (٥) وابى العباس القلانسي (٦)، وغيره - كما سيأتي انشاءالله حكاية قوله وقول غيره - والقاضى ابى بكر بن الباقلاني (٧) وابى على بن شاذان (٨) وغيرهم كلهم يقولون باثبات العلو لله على العرش واستوائه عليه دون ماسواه و يضللون من يفسر ذلك بالاستيلاء والقهر ونحوه، كما قد حكينا بعض اقوالهم فى جواب الاستفتاء (٩) وفى جواب هذه المسائل الموردة عليه (١٠) وذكرنا ان ابا الحسن الأشعرى ذكر أن هذا قول جميع أهل السنة والحديث، وبه يقول الرازي (١١) وهو قد حكى ايضا فى كتبه ذلك عن بعض أئمة أصحابه، وذكر للاشعرى نفسه قولين، وقد تكلمنا على ذلك. فكيف يزعم ان خصومه انما هم الكرامية والحنابلة! بل لم يوافقه الافريق قايل من أهل القبلة

حتى حذاق الفلاسفة من خصومه

حتى حذاق « الفلاسفة » فانهم من خصومه فى هذا الباب، كما ذكر القاضى ابو الوليد ابن رشد الحفيد الفيلسوف (١٢) مع فرط اعتنائه بالفلسفة (١٣) وتعظيمه لها

(+) انظر التعليق ص ٢٢ من النقض .

(١) عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان توفي ٢٤٠ .

(٢) الحارث بن أسد البصري كان له من العلم والفضل والزهد والكلام في الحقائق ما هو مشهور، وكان يوافق ابن كلاب على أصله، ثم قيل انه رجع عن موافقته . ج ٦ ص ٥٢١

(٣) على بن اسماعيل بن اسحاق بن سالم البصري توفي ٣٢٤ . قال المؤلف : فان الأشعري ما كان ينتسب الا الى أهل الحديث، وامامهم عنده أحمد بن حنبل مع أنه في أصل مقالته ليس على السنة المحضة، بل هو مقصر عنها تقصيراً معروفاً ج ٦ ص ٥٣ .

(٤) أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد أبو عبد الله الطائي وعليه درس القاضي أبو بكر . « تبيين كذب المفتري » ص ١٧٧ .

(٥) عبد العزيز بن محمد بن اسحاق سكن دمشق .

(٦) من الصفاتية وهو ممن سلك طريقة ابن كلاب .

(٧) محمد بن الطيب البصري هو أفضل المتكلمين المنتسبين الى الأشعري، ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده . « الحموية » ص ٧٦ .

(٨) مسند العراق المتوفي ٤٢٥ .

(٩) هو الحموية الكبرى .

(١٠) على الاستواء أنظر ص ٨٧ جـ ١ من الفهارس العامة .

(١١) مؤلف « تأسيس التقديس » .

(١٢) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد المتوفي ٥٩٥ وساق المؤلف جملا من كتابه « مناهج الأدلة » - بعد الوجوه العشرة - وبين انه من القائلين بالتخييل .

(١٣) الفلسفة هي الحكمة عندهم، هم قسموا الحكمة القياسية الى خمسة أنواع : برهانية،

ومعرفته بها ، حتى يأخذها من أصولها فيقرأ كتب أرسطو(١) وذويه ، ويشرحها ويتكلم عليها ، ويبين خطأ من خالفهم مثل ابن سينا (٢) وذويه ، وصنف كتبا متعددة مثل كتاب « تهافت التهافت » في الرد على ابي حامد فيما رده على الفلاسفة في كتاب «تهافت الفلاسفة» وكتاب « تقرير المقال ، في تقرير ما بين الشريعة والحكمة في الاتصال » (٣) وغير ذلك قال في كتابه الذي سماه « مناهج الأدلة على الأصولية»(٤) وقد ضمن هذا الكتاب بيان الاعتقاد الذي جاءت به الشريعة ووجوب القائه الى الجمهور كما جاءت به الشريعة ، وبيان مايقوم عليه من ذلك البرهان للعلماء ، كما يقوم به مايوجب التصديق للجمهور . وذكر فيه مايوجب على طريقته ان لايصرح به للجمهور ، وذكر فيه مايوجب من الأمور التي قام عليها البرهان على طريقة ذويه ، كما ذكر انه لايصلح في الشريعة ان يقال إن الله جسم أوليس بجسم ، مع أنه يقول في الباطن ان الله ليس بجسم . ومع هذا فأثبت الجهة باطنا وظاهرا ، وذكر انه قول الفلاسفة فقال :

طريقتهم في الصفات واطلاق لفظ الجسم والجهة

فإن قيل : فما تقول في صفة الجسمية [هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق ؟ أوهي من الصفات المسكوت عنها ؟ فنقول: إنه من البين من أمر الشرع] انها من الصفات المسكوت عنها ، وهي الى التصريح باثباتها في

---

(١) ارسطوا ، أو - ارسطوطاليس - فيلسوف يوناني ، مؤلفاته في المنطق والطبيعيات والاخلاق (٣٨٤ - ٣٢٢ ق م) قال الشيخ رحمه الله : ارسطو واتباعه لا يعرفون الله ولا الملائكة ولا الأنبياء والكتب والرسل والمعاد ، لكن لهم معرفة جيدة بالأمور الطبيعية ٢٧ جـ ٢ . وانظر جـ ٢ ص ٤٩٢ من الفهارس العامة لمجموع فتاويه .

(٢) أبو علي الحسين بن عبد الله الملقب (الرئيس) قال الشيخ : ابن سينا وأمثاله في العلوم الالهية خير من سلفه وأهل بيته ، لما عرف شيئا من دين المسلمين أراد ان يجمع بينه وبين ما تلقاه عن سلفه ، كما أحدث أشياء أصلح بها فلسفة من قبله حتى ضل بها من لم يعرف الاسلام انظر جـ ١ ص ٢٦ ، ٤٩٠ من الفهارس العامة .

(٣) كذا بالأصل . وهو فصل المقال ، فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

(٤) « مناهج الأدلة في علم الأصول » .

الشرع أقرب منها الى نفيها ، وذلك ان الشرع قد صرح بالوجه واليدين فى غير ما آية من الكتاب العزيز ، وهذه الآيات قد توهم ان الجسمية هي له من الصفات التى فضل فيها الخالق المخلوق ، كما فضله فى صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التى هي مشتركة بين الخالق والمخلوق الا أنها فى الخالق أتم وجودا ؛ ولهذا صار كثير من أهل الاسلام الى ان يعتقدوا فى الخالق انه جسم لايشبه سائر الأجسام ، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم . والواجب عندى فى هذه الصفة ان يجرى فيها على منهاج الشرع ، فلايصرح فيها بنفي ولااثبات ، ويجاب من سأل عن ذلك من الجمهور بقوله تعالى : (ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير) وينهى عن هذا السؤال ، وذلك لثلاثة معان :

احدها أن إدراك هذا المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولابرتبتين ولاثلاثة ، وانت تتبين ذلك من الطريق التى سلكها المتكلمون فى ذلك فإنهم قالوا : ان الدليل على انه ليس بجسم أنه قد تبين ان كل جسم محدث. واذا سئلوا عن الطريق التى بها يوقف على ان كل جسم محدث سلكوا فى ذلك الطريق التى ذكرناها فى حدوث الأعراض ، وان مالا يتعرى من الحوادث حادث . وقد تبين لك من قولنا ان هذه الطريقة ليست برهانية ، ولوكانت برهانية لما كان فى طباع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها .

وايضا فإن مايصفه هؤلاء القوم من أنه سبحانه له ذات وصفات زائدة على الذات . يوجبون بذلك انه جسم اكثر مما ينفون عنه الجسمية ، بدليل انتفاء الحدوث عنه ، فهذا هو السبب الأول فى انه لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم .

واما السبب الثاني فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس وأن ماليس بمتخيل ولامحسوس فهو عدم . فإذا قيل لهم : إن هاهنا موجودا ليس

بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم ، ولاسيما اذا قيل : إنه لاداخل العالم ولاخارجه ، ولافوق ولاأسفل ، ولهذا اعتقدت الطائفة الذين اثبتوا الجسمية فى الطائفة التى تنفيها عنه سبحانه انها مثبتة (١) واعتقدت الذين نفوها فى المثبتة انها مكثرة (٢)

واما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفي الجسمية عرضت فى الشرع شكوك كثيرة مما يقال فى المعاد وفى غير ذلك ،فمنها مايعرض من ذلك فى الرؤية التى جاءت بها السنة الثابتة ، وذلك أن الذين صرحوا بنفيها ــ أى بنفي الجسمية ــ فرقتان المعتزلة (٣) والاشعرية. فاما المعتزلةفدعاهم هذا الاعتقاد الى أن نفوا الرؤية . واما الأشعرية فأرادوا ان يجمعوا بين الأمرين فعسر ذلك عليهم ، ولجئوا فى الجمع الى الى أقاويل سوفسطائية(٤) سنرشد الى الوهم الذى فيها عند الكلام فى الرؤية .

ومنها أنه يوجب انتفاء الجهة من بادي الرأيي عن الخالق سبحانه كونه ليس بجسم ، فترجع الشريعة متشابهة ، وذلك ان بعث الأنبياء ابتنى على ان الوحي نازل عليهم من السماء ، وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه . أعنى ان الكتاب العزيز نزل من السماء ، كما قال تعالى: (انا انزلناه فى ليلة مباركة) وانبنى نزول الوحي من السماء على ان الله فى السماء ، وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها ، كما قال : (اليه يصعد الكلم الطيب) وقال : (تعرج الملائكة والروح اليه) .

---

(١) كذا بالأصل . ولعله معطلة .

(٢) مثبتة للكثرة في ذات الله .

(٣) سموا معتزلة لما خالفوا الجماعة في حكم أهل الذنوب . المعتزلة جهمية في الصفات ، وعيدية في باب الأسماء والأحكام ، قدرية في باب القدر . المؤلف ج ٦ ص ٥٥ . وصار في المعتزلة من يميل الى نوع من التشيع . المؤلف . وانظر ج ٢ ص٥٠٤ من الفهارس العامة .

(٤) السفسطة جحد الحق المعلوم وتمويه ذلك بالباطل ، وليس مذهبا عاما لطائفة في كل حق ، وانما هو عارض لبني آدم في كثير من أمورهم . المؤلف . ويأتي في الجواب عن البرهان الرابع .

وبالجملة جميع الأشياء التى تلزم القائلين بنفي الجهة على ما سنذكره بعد عند التكلم فى الجهة .

ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة فاذا صرح بنفي هذا عسر ماجاء فى صفة الحشر من ان البارى يطلع على اهل المحشر ، وأنه الذى يلي حسابهم ، كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا) وكذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور ، وان كان التأويل اليه اقرب منه الى أمر الحشر ، مع أن ماجاء فى الحشر متواتر فى الشرع . فيجب ان لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى إبطال هذه الظواهر ، فإن تأثيرها فى نفوس الجمهور إنما هو اذا حملت على ظاهرها ، واما اذا أولت فإنما يؤول الأمر فيها الى أحد أمرين : إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه من الشريعة فتتمزق الشريعة كلها ، وتبطل الحكمة المقصودة منها . وإما أن يقال فى هذه كلها : إنها من المتشابهات ، وهذا كله إبطال للشريعة ومحو لها من النفوس ، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظم ماجناه على الشريعة : مع أنك اذا اعتبرت الدلائل التى احتج بها المتأولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية ؛ بل الظواهر الشرعية أقنع منها اعنى ان التصديق بها اكثر - وانت تتبين ذلك من قولنا فى البرهان الذى بنوا عليه نفي الجسمية ، وكذلك فى البرهان الذى بنوا عليه نفي الجهة على ما سنقوله بعد ، وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور [أن لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس — أعني الجسمية — لم يصرح الشرع للجمهور] بماهي النفس ، فقال فى الكتاب العزيز : (ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وذلك أنه يعسر البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لا كتفى بذلك الخليل فى محاجة الكافر حين قال:(ربي الذى يحيي ويميت ، قال انا أحيي وأميت) الآية ؛ لأنه كان يكتفي

بأن يقول له : أنت جسم والله ليس بجسم ، لأن كل جسم محدث ، كما يقول الأشعري. وكذلك كان يكتفى بذلك موسى ﷺ عند محاجته لفرعون في دعواه الألوهية ، وكذلك كان يكتفى ﷺ فى أمر الدجال فى ارشاد المؤمنين الى كذب ما يدعيه فى الربوبية فى أنه جسم والله ليس بجسم ، بل قال عليه السلام : « إن ربكم ليس باعور » فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التى ينتفي عند كل احد وجودها ببديهة العقل فى الباري سبحانه . فهذه كلها كما ترى بدع حادثة فى الاسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التى أنبأنا المصطفى ﷺ أنها ستفترق أمته إليها .

فإن قال قائل : فاذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجاوبوا به فى جواب « ماهو » ؟ فان هذا السؤال طبيعي للانسان وليس يقدر أن ينفك عنه ، وكذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم فى موجود وقع الاعتراف به انه لا ماهية له ، لأن مالا ماهية له لاذات له ؟

قلنا : الواجب فى ذلك أن يجابوا بجواب الشرع ، فيقال لهم انه نور ، فإنه الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التى هي ذاته ، فقال: (الله نور السموات والأرض) الآية ، وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الثابت فإنه لما قيل له : « هل رأيت ربك ؟ قال : نور أنى أراه » وفى حديث الاسراء انه لما قرب ﷺ من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ماحجب بصره عن النظر اليها أو اليه سبحانه ، فى مسلم « ان لله حجابا من نور لوكشف لأحرقت سبحات وجهه ماانتهى اليه بصره » وفى بعض روايات هذا الحديث « سبعين حجابا من نور » .

وينبغى ان يعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه ، لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن ادراكه وكذلك الأوهام مع أنه ليس بجسم

والموجود عند الجمهور انما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غيرالمحسوس . والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب ان يمثل به اشرف الموجـودات . وهـنا أيضا سبب آخر موجب ان يسمى به نور . وذلك أن حال وجـوده فى عقول العلماء الراسخين فى العلم عند النظر اليه بالعقل هى حال الأبصار عند النظر الى الشمس ، بل حال عيون الخفافيش ، وكان هذا الوصف لائقا عند الصنفين من الناس

وايضا فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب ادراكنا لها وكان النور مع الألوان هذه صفته ـ أعنى انه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا له ـ فالحق ماسمى الله تبارك وتعالى نفسه نوراً . و إذا قيل إنه نور لم يعرض شك فى الرؤية التى جاءت فى المعاد . فقد تبين لك فى هذا القول موجودا الاعتقاد الأول الذى فى هذه الشريعة فى هذه الصفة ، وماحدث فى ذلك من البدعة ، وانما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لايعترف بوجود فى الغائب ليس بجسم الامن ادرك ببرهان أن فى المشاهد بهذه الصفة ـ وهى النفس ـ ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لايمكن الجمهور لم يمكن فيهم ان يعقلوا وجود موجـود ليس بجسم ، فلما حجبوا عن معرفة النفس علمنا انهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من البارى سبحانه وتعالى .

قلت : وقد تبين فى هذا الكلام انه فى الباطن يرى رأي الفلاسفة فى النفس أنها ليست بجسم ، وكذلك فى الباري؛ غير أنه يمنع ان يخـاطب الجمهور بهذه؛ لأنه ممتنع فى عقولهم فضرب لهم أحسن الامثال وأقربهـا كما ذكره فى اسم النور وهذا قول أئمة الفلاسفة فى امثال هذا من الايمان بالله و باليوم الآخر (١) وقـد بين بالحجج الواضحة ان مايذكره المتكلمون فى النفي مخـالف للشريعة ، وهو مصيب فى هذا باطنا وظاهراً، وقد بين ان ما يذكره المتكلمون فى نفي الجسم على الله بحجج ضعيفة ، و بين فسادها ، وذكر ان ذلك انما يعلم اذا عـلم ان النفس

---

(١) وهو أحد المسالك الثلاثة المنحرفة في نصوص الصفات « مسلك التخييل » .

ليست جسما . ومعلوم ان هذا الذى يشير اليه هو وأمثاله من المتفلسفة اضعف مما عابه على المتكلمين ؛ فان المتكلمين افسدوا حججهم هذه اعظم مما افسدوا به حجج المتكلمين . فيؤخذ من تحقيق الطائفتين بطلان حجج الفريقين على نفي الجسم ، مع أن دعوى الفلاسفة أن النفس ليست بجسم ولاتوصف بحركة ولاسكون ولادخول ولاخروج ، وانه لايحس الا بالتصور لاغير يظهر بطلانه ، وكذلك قولهم فى الملائكة . وظهور بطلان قول هؤلاء اعظم من ظهور بطلان قول المتكلمين بنحو ذلك فى الرب .

ثم قال (٢) القول فى « الجهة » : وأماهذه الصفة فلم يزل اهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه ، حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعها على نفيها متأخروا الاشعرية كابي المعالى (٣) ومن اقتدى بقوله ، وظواهر الشرع كلها تقتضى اثبات الجهة مثل قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله تعالى : (وسع كرسيه السموات والأرض) ومثل قوله تعالى :(ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثل قوله تعالى: (يدبر الأمر من السماء الىالارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون) ومثل قوله تعالى : (تعرج الملائكةوالروح اليه) الآية ، ومثل قوله تعالى : (أأمنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض فإذا هي تمور) الى غير ذلك من الآيات التى إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا . وان قيل فيها : انها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها ؛ لأن الشرائع كلها مبنية على ان الله فى السماء ، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب ، واليها كان الاسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب

---

(٢) يعنى ابن رشد .

(٣) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني م ٤٧٨ . قال الشيخ واما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا الى المعتزلة ، فان أبا المعالى كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم قليل المعرفة بالآثار فأثر فيه مجموع الأمرين . وانظر ج ٢ ص ٤٩٤ من الفهارس العامة .

من سدرة المنتهى ، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة فى السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك . والشبهة التى قادت نفاة الجهة الى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن اثبات الجهة يوجب اثبات المكان ، واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية ، ونحن نقول : إن هذا كله غير لازم ؛ فإن الجهة غير المكان ، وذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة ، وبهذا نقول [إن هذا كله غير لازم

قال الرازي : « أما الكرامية فاذا قلنا لهم : لو كان الله تعالى مشارا إليه بالحس لكان ذلك الشيء إما أن يكون منقسما فيكون مركبا وأنتم لاتقولون بذلك ، وإما أن يكون غير منقسم فيكون فى الصغر والحقارة مثل النقطة التى لاتنقسم ومثل الجزء الذى لايتجزأ وأنتم لاتقولون بذلك ، فعند هذا الكلام قالوا : إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف ، ومع هذا فانه ليس بصغير ولا حقير ،ومعلوم أن هذا الذى التزموه مما لايقبله الحس والخيال ؛ بل لايقبله العقل أيضا ؛ لأن المشار إليه بحسب الحس ان حصل له امتداد فى الجهات والأحياز كان أحد جانبيه مغايراً للجانب الثاني ، وذلك يوجب الانقسام فى بديهة العقل ، وإن لم يحصل له امتداد فى شيء من الجهات لافى اليمين ولافى اليسار ولافى الفوق ولافى التحت كان نقطة غير منقسمة ، وكان فى غاية الصغر والحقارة . فاذا لم يبعد عندهم التزام كونه غير قابل القسمة مع كونه عظيما غير متناه فى الامتداد كان هذا جمعاً بين النفي والاثبات ، ومدفوعاً فى بداية العقول (+).

حكايته لقول الكرامية، والزامه لهم ، ونقضه

قال الشيخ رحمه الله والجواب من وجوه :

---

(١) وانظر بقية كلام ابن رشد في الجهة ـ الذي ساق المؤلف منه ما يدل على مذهبه ، وأنه من خصوم الرازي في هذا الباب ـ ص ٦٧ (فلسفة ابن رشد) وعليها صححت بعض ما تصحف على الناسخ أو نقص من كلام ابن رشد الذي ساقه المؤلف ·

(+) ص ٨ ، ٩

أحدها أن يقال: لفظ « المنقسم » لفظ مجمل بحسب الاصطلاحات، والمنقسم في اللغة العربية التي نزل بها القران هو مافصل بعضه عن بعض كقسمة الماء وغيره بين المشتركين . الى ان قال : فيختار المنازع منه جانب النفي ؛ فإن الله ليس بمنقسم ، وليس هو شيئين أو أشياء كل واحد منها في حيز منفصل عن حيز الآخر. إلى أن قال : وقد يريد الناس بلفظ المنقسم مايمكن الناس فصل بعضه عن بعض وإن كان في ذلك فساد نهتنا عنه الشرعة ، كالحيوان الحي والابنية. فإن أراد بلفظ المنقسم ذلك فلاريب ان كثيراً من الاجسام ليس منقسما بهذا الاعتبار ؛ فإن بني آدم يعجزون عن قسمته ؛ فضلا عن أن يقال : إن رب العالمين يقدر العباد على قسمته وتفريقه وتمزيقه ، وهذا واضح . وقد يراد بلفظ المنقسم مايمكن في قدرة الله قسمته كالجبال وغيرها ، ومن المعلوم أنه لايجوز أن يقال : إنه الله يمكن قسمته وانه قادر على ذلك .

وإن كان غير منقسم لابالمعنى الأول ولابالمعنى الثاني فقوله : « وإن لم يكن غير منقسم كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد » ليس بلازم حينئذ ، فإنما يوصف بأنه واحد في الاجسام . كقوله : (وان كانت واحدة فلها النصف) ونحو ذلك جسم واحد وهو في جهة ، ومع ذلك ليس هو منقسما بالمعنى الأول . وإن كان هذا فيما يقبل القسمة كالاشياء التي يقدر الناس على قسمتها وان مالا يقبل القسمة أولى بذلك. وهذا ظاهر محسوس ، فإن أحدا لم ينازع في أن الجسم العظيم الذى لم ينفصل بعضه عن بعض فيحصل في حيزين منفصلين أو لا يمكن ذلك فيه إذا وصف بأنه غير منقسم لم يلزم من ذلك أن يكون بقدر الجوهر الفرد، بل قد يكون في غاية العظمة والكبر . وهذا الذى قررناه من فصل بعضه عن بعض بحيث يكون كل بعض في حيزين منفصلين أو إمكان ذلك فيه فإن أحداً لم يقل إن الله منقسم بهذا الاعتبار .

وان قال : أريد بالمنقسم إن مافي هذه الجهة غير مافي هذه الجهة كما يقول : إن الشمس منقسمة بمعنى إن حاجبها الأيمن غير حاجبها الأيسر ، والفلك منقسم

بمعنى ان ناحية القطب الشمالي غير ناحية القطب الجنوبي - وهذا هو الذى أراده - فهذا مما تنازع الناس فيه . فيقال له : قولك « إن كان منقسما كان مركبا وتقدم إبطاله » تقدم الجواب عن هذا الذى سميته مركبا ، وتبين أنه لا حجة أصلا على امتناع ذلك ؛ بل بين إن احالة ذلك تقتضي ابطال كل موجود ، ولولا أنه أحال على ما تقدم لما أحلنا عليه . وتقدم بيان ما فى لفظ « التركيب » « والتحيز » « والغير » « والافتقار » من الاحتمال ، وإن المعنى الذى يقصد منه بذلك يجب أن يتصف به كل موجود سواء كان واجبا أو ممكناً ، وان القول بامتناع ذلك يستلزم السفسطة المحضة ، و بين أن كل واحد يلزمه ان يقول بمثل هذا المعنى الذى سماه تركيبا حتى الفلاسفة ، وأن هذا المنازع يقول مثل ذلك فى تعدد الصفات ، وان ألزم الفلاسفة مثل ذلك. وقول من يقول من هؤلاء : « مايكون منقسما أومركبا بهذا الاعتبار فإنه لايكون واحداً أولايكون أحداً فإن الاحد الذى لاينقسم » خلاف لما جاء فى كتاب الله وسنة رسوله ولغة العرب من تسمية الانسان واحداً كقوله : (وإن كانت واحدة) وقوله نحو من هذا ، فهو الذى يقطع الشغب والتنازع ؛ فإن هذه الشبهة هى أكبر واكثر أصول المعطلة لصفات الرب بل المعطلة لذاته ، وهى عند التحقيق من أفسد الخيالات (١) .

فصل

وصفه الحنابلة بالقول بالأجزاء والابعاض فيه تلبيس

قال الرازي : « وأما « الحنابلة » الذين التزموا الأجزاء والأبعاض (+) »

---

(١) وانظر هذا الجواب المطول مع بقية الوجوه الأربعة عشرة في نقض البرهان الأول الفصل الرابع .

(+) ص ٩ « فهم معترفون بأن ذاته تعالى مخالف لذوات هذه المحسوسات » .

فيقال : إن اردت بهذا الكلام أنهم وصفوه بلفظ الأجزاء والأبعاض واطلقوا ذلك عليه من غير نفي للمعنى الباطل وقالوا انه يتجزأ أو يتبعض و ينفصل بعضه عن بعض فهذا ما يعلم احد من الحنابلة يقوله، هم مصرحون (١). و إن اردت إطلاق لفظ البعض على صفاته فى الجملة- فهذا ليس مشهوراً عنهم ، لاسيما والحنابلة أكثر اتباعاً لألفاظ القرآن والحديث من الكرامية ومن الأشعرية باثبات لفظ الجسم(٢)- فهذا مأثور عن الصحابة والتابعين، والحنبلية وغيرهم متنازعون فى اطلاق هذا اللفظ كما سنذكره إن شاء الله ، وليس للحنبلية فى هذا اختصاص ،ليس لهم قول فى النفي والاثبات إلا وهو وما أبلغ منه موجود فى عامة الطوائف وغيرهم ، إذ هم لكثرة الاعتناء بالسنة والحديث والاءتمام بمن كان بالسنة أعلم وابعد عن الأقوال المتطرفة فى النفي والاثبات ، وان كان فى أقوال بعضهم غلط فى النفي والاثبات فهو اقرب (٣) من الغلط الموجود فى الطرفين فى سائر الطوائف الذين هم دونهم فى العلم بالسنة والاتباع .

وان اردت أنهم وصفوه بالصفات الخبرية مثل الوجه واليد ، وذلك يقتضى التجزئة والتبعيض ؛ أو انهم وصفوه بما يقتضى أن يكون جسما والجسم متبعض ومتجزىء وان لم يقولوا هو جسم. فيقال له: لا اختصاص للحنابلة بذلك ، بل هذا مذهب جماهير أهل الاسلام ، بل وسائر أهل الملل وسلف الأمة وأئمتها .

وفى الجملة فاثبات هذه الصفات هو مذهب الصفاتية(٤) من جميع طوائف الأمة مثل الكلابية وأئمة الأشعرية ، وهو مذهب الكرامية. ومن المعلوم ان بين اثبات الاشعرية ونحوهم له وبين اثبات بعض الكرامية ونحوهم له فرقا. وكثير منهم ينفي

---

(١) بنفي هذا المعنى الباطل .

(٢) فقد اشتهر عن الكرامية والأشعرية اطلاقه .

(٣) أسهل وأخف .

(٤) نسبة الى الصفات لأنهم يثبتو نها في الجملة بخلاف الجهمية المحضة والمعتزلة .

ذلك ، ومنهم من لا ينفيه ولا يثبته ، ومنهم من اثبت ماجاء . وهذا إمام طائفته ابي الحسن الأشعرى وهو من اعلم الناس بمقالات أهل الكلام قد ذكر فى غير موضع من كتبه ان هذا مذهب اهل السنة والحديث وقال انه به يقول ، كما قد ذكرنا لفظه فى غير هذا الموضع ، وهذه الكتب التى صنفها مصنفوهم كأبي الحسن التميمى واهل بيته (١) والقاضى ابي يعلى (٢) وابى الوفاء ابن عقيل (٣) وابي الحسن ابن الزاغونى (٤) وذكروا فيها ما جرت عادة المتكلمة الصفاتية بذكره كابى سعيد ابن كلاب وابى الحسن الأشعرى وامثالهما من إثبات الصفات و نفي التجسيم قد بينوا فيها ذلك ، كما بين هؤلاء ونحوهم فى هذه الصفات العينية الخبرية كالوجه واليدين وغيرهما .

ومن أشهر مصنفيهم فى ذلك ابوالحسن ابن الزاغوني قال فى كتابه (الايضاح) فى أصول الدين (٥) :

فصل

وقد وصف البارى نفسه فى القرآن بقوله تعالى : (فاينما تولوا فثم وجه الله)

---

(١) أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد بن الليث بن سليمان أحد الفقهاء الحنابلة صحب الخرقي وصنف في الأصول والفروع والفرائض توفي سنة ٣٧١ قال المؤلف : وأما التميميون كأبي الحسن ، وابنه أبي الفضل ، ورزق الله فهم أبعد (عن الزيادة في) الاثبات ، وأقرب الى موافقة غيرهم والين لهم ، ولهذا تتبعهم الصوفية ويميل اليهم فضلاء الأشعرية كالباقلاني والبيهقي ، فان عقيدة أحمد التى كتبها أبو الفضل هي التى اعتمدها البيهقي مع ان القوم ماشون على السنة ج ٦ ص ٥٣ .

(٢) هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء الحنبلي ، وقد سلك طريقة ابن حامد .

(٣) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي صاحب كتاب الفنون وغيره توفي ٥١٣ . قال الشيخ : لكن ابن عقيل الغالب عليه اذا خرج عن السنة ان يميل الى التجهم والاعتزال في أول أمره . بخلاف آخر ما كان عليه فقد خرج الى السنة المحضة ج ٤ ص ١٦٤ ج ٦ ص ٥٤ .

(٤) علي بن عبيد الله بن نصر بن السري الفقيه الحنبلي . وذكر المؤلف أنه ممن سلك طريقة ابن كلاب .

(٥) مجلد .

[٢/١١٥] وقوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) [٥٥ / ٢٧] ، وامثال ذلك فى الكتاب والسنة ، ويراد بذلك اثبات صفة تختص باسم يزيد على قولنا : ذات . وذهبت المعتزلة الى ان المراد بالوجه الذات ، فاما صفة زائدة على ذلك فلا . ولم يذكر خلافا مع الاشعرية ، لأن المشهور عنهم اثبات هذه الصفة . قال : والدلالة على ذلك أنه قد ثبت فيعرف الناس وعاداتهم فى الخطاب العربي الذى اجمع عليهأهل اللغة أن تسمية الوجه فىأي محل وقع فى الحقيقة والمجاز يزيد على قولنا ذات ، وأما فى الحيوان فذلك مشهور حقيقة لا يمكن دفعه ، ولا يسوغ فيه غير ذلك ، وأما فىمقامات المجاز فكذلك ايضاً ؛ لأنه يقال: فلانوجه القوم. لايراد به ذاتالقوم ، إذ ذوات القوم غيره قطعاً ويقيناً ، ويقال: هذا وجه الثوب. لما هو أجوده ، ويقال: هذا وجهالرأي. أيأصحه واقومه، واتيت بالخبرعلى وجهه أي علىحقيقته. إلى أمثال ذلك مما يقال فيه الوجه ، فاذاكان هذا هوالمستقر فى اللغة وجب حمل هذه الصفة فى حق البارى تعالى على ظاهر ما وضعت له وهو الصفة الزائدة على تسمية قولنا ذات ، وهذا جلي واضح .

قال : وتمهيد هذا الكلام وتقريره أنه لا يجوز أن يقال وجه الله علىماقيل فى وجه القوم انه سيدهم والمعرب عنهم والمشار اليه دونهم ، لأن ذلك يقتضى بمثله فىحقالله أن يقالسيد الله ، والمشاراليه، وهذا فى حقه محال ، ولا يجوزأن يراد به ماأريدمن قولهم هذاوجه الثوبأى احسنه واجوده لما ذكرنا ايضا ،ولأنه لايجوز أنيضاف الى ذاته ولا الى غيره لأنه تعالى ليسموصوفاً بالحسن والجودة. ولايجوز أن يراد به ما اريد بأنه وجه الرأي أنه صوابه لأنه لا يعبر بذات الله عن الصدق فىالخبر والصحة فى الرأي . فاذا بطلت هذه الأقسام وجب أن تحمل على اثبات صفة هي الوجه التى يستحقها الحي .

قالوا : إذا حملتم الأمر على هذا الظاهر و بطل أن يراد بها إلا الوجه الذى هو صفة يستحقها الحي، فالوجه الذى يستحقه الحي وجه هو عضو وجارحة يشتمل على كمية تدل على الجزئية، وصورة تثبت الكيفية ، فإن كان ظاهر الاوصاف عندكم اثبات صفة تفارق فى الماهية وتقارب فيما يستحق بمثله الاشتراك فى الوصف فهذا هو التشبيه بعينه ، وقد ثبت بالدليل الجلي ابطال قول المجسمة والمشبهة ، ومايؤدي الى مثل قولهم فهو باطل .

قلنا : الظاهر ما كان متلقى فى اللفظ على طريق المقتضى وذلك مما يتداوله اهل الخطاب بينهم ، حتى ينصرف مطلقه عندالخطاب الى ذلك عند من له ادنى ذوق ومعرفة بالخطاب العربى واللغة العربية ، وهذا كما نقول فى الفاظ الجموع وامثالها : إن ظاهر اللفظ يقتضى العموم والاستغراق ، و كما نقوله فى الأمر : إن ظاهره الاستدعاء من الأعلى للادنى يقتضى الوجوب ، الى امثال ذلك مما يرجع فيه إلى الظاهر فى المتعارف. فإذا ثبت هذا فلاشك ولا مرية على مابينا أن الظاهر فى اثبات صفة هو إذا أضيف إلى مكان اريد بها الحقيقة أو اريد بها المجاز فإنه لا ينصرف إلى وهم السامع أن المراد بها جميع الذات التى هي مقولة عليها ، وهذا مما لا نزاع فيه .

والمقصود بهذا ابطال التأويل الذى يدعيه الخصم ، فإذا ثبت هذا وجب ان يكون صفة خاصة بمعنى لا يجوز ان يعبر بها عن الذات ، ولا وضعت لها لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز .

فأما قولهم إذا ثبت انهاصفة إذا نسبت الى الحي ولم يعبر بها عن الذات وجب ان تكون عضواً وجارحة ذات كمية و كيفية . فهذا لايلزم : من جهة ان ما ذكروه ثبت بالاضافة الى الذات فى حق الحيوان المحدث لا من خصيصة صفة الوجه

ولكن من جهة نسبة الوجوه الى جملة الذات فيما يثبت للذات من الماهية(١) المركبة بكمياتها وكيفياتها وصورها ، وذلك أمر ادركناه بالحس من جملة الذات ، فكانت الصفة مساوية للذات فى موضعها بطريق أنها منها ومنتسبة إليها نسبة الجزء الى الكل ، فأما الوجه المضاف الى البارى تعالى فانا ننسبه اليه فى نفسه نسبة الذات اليه ، وقد ثبت أن الذات فى حق البارى لا توصف بأنها جسم مركب من جملة الكمية ، وتتساط عليه الكيفية ، ولا يعلم له ماهية ، فالظاهر فى صفته التى هى الوجه انها كذلك لا يوصل لها الى ماهية ولا يوقف لها على كيفية ، ولا تدخلها التجزئة المأخوذة من الكمية ، لأن هذه إنما هى صفات الجواهر المركبة أجساما والله يتنزه عن ذلك . ولو جاز لقائل أن يقول ذلك فى السمع والوجه والبصر وامثال ذلك فى صفات الذات لينتقل بذلك عن ظاهر الصفة منها إلى ما سواها بمثل هذه الأحوال الثابتة فى المشاهدات لكان فى الحياة والعلم والقدرة أيضا كذلك ، فإن العلم فى الشاهد عرض قائم يقدر نفيه بطريق ضرورة أو اكتساب ، وذلك غير لازم مثله فى حق البارى ، لأنه مخالف للشاهد فى الذاتية غير مشارك فى اثبات ماهية ، ولا مشارك لها فى كمية ولا كيفية ، وهذا الكلام واضح جلي .

وأما قولهم : إن أردتم إثبات صفة تقارب الشاهد فيما يستحق مثله الأشتراك فى الوصف فهذا هو التشبيه بعينه

فنقول لهم : المقاربة تقع على وجهين (أحدهما) مقاربة فى الاستحقاق لسبب موجبه التمام والكمال وتنفى النقص . (الثانى) مقاربة فى الاستحقاق لسبب تقتضيه الحاجة ويوجبه الحس ، ومحال أن يراد به الثانى ؛ لأن الله تعالى قد ثبت أنه غني

---

(١) الماهية هي المقولة في جواب (ما هو) فتكون الماهية هي الحد ، وهي ذات الشيء أيضاً . وهذه المصادر المشتقة من الجمل الاستفهامية مولدة مثل الماهية ، والمائية ، والكيفية ، والحيثية والانية جـ ٩ ص ٢٩٦ .

غير محتاج ، ولا يوصف بأنه يحتاج الى الاحساس ؛ لما فى ذلك من النقص . فيبقى الأول ، وصار هذا كاثبات الصفات الموجبة للـكمال ودفع النقص .

واما قولهم: إن ذلك يوجب اثبات الجوارح والأعضاء . فليس بصحيح من جهة أنه يكتسب بها مالو لا ثبوتها له لعدم الا كتسـاب مع كونه محتاجاً اليه ؛ ولهذا سميت الحيوانات المصيودة كسباع الطير والبهائم جوارح لأنها تـكتسب الصيود والبارى مستغن عن الا كتساب ، فلا يتصور استحقاقه لتسميته جارحة مع عدم السبب الموجب للتسمية . فاما تسمية الأعضاء فانها تثبت فى حق الحيوان المحدث لماتعينت له من الصفات الزائدة على تسمية الذات ، لأن العضو عبارة عن الجزء؛ ولهذا نقول عضيته . أى جزيته وقسمته ، ومنه قوله تعالى: (الذين جعلوا القرآن عضين) أى قسموه فآمنوا ببعضه و كفروا ببعضـه ، فاذا كان العضو إنما هو مأخوذ من هذا فالبارى تعالى ليس بذى أجزاء يدخلها الجمـع وتقبـل التفرقة والتجزئة ، فامتنـع أن يستحق ما يسمى عضوا ، فاذا ارتفـع هذا بقي انه تعالى ذاته لا تشبه الذوات ، مستحقة للصفات المناسبة لها فى جميـع ماتستحقه ، فاذاورد القرآن وصحيـح السنة فى حقه بوصف تلقي فى التسمية بالقبول ، و وجب اثباته له مثل ما يستحقه ، ولا يعدل به عن حقيقة الوصف ، إذ ذاته تعالى قابلة للصفات ، وهذا واضح بين لمن تأمله .

فهذا لفظه ولفظ أمثاله من المصنفين على هذا الوجه .

وقال أيضاً . بعد ذلك :

فصل

وقد وصف البارى نفسه فى القرآن باليدين بقوله تعالى: (لما خلقت بيدي) [٣٨/٧٦] وقال تعالى : (وقالت اليهود يدالله مغلولة ، غلت أيديهـــــم ولعنوا

بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) قال : وهذه الآية تقتضي اثبات صفتين ذاتيتين تسميان يدين . قال : وذهب المعتزلة وطائفة من الأشعرية الى ان المراد باليدين النعمتين ، وذهبت طائفة الى ان المراد باليدين ها هنا القدرة . قال: والدلالة على كونهما صفتين ذاتيتين تزيدان على النعمة وعلى القدرة أنانقول:القرآن نزل بلغة العرب ، واليد المطلقة فى لغة العرب وفى معارفهم وعاداتهم المراد بها اثبات صفة ذاتية للموصوف ، لها خصائص فيما يقصد به ، وهى حقيقة فى ذلك كما ثبت فى معارفهم الصفة التى هى القدرة، والصفة التى هى العلم ، كذلك سائر الصفات من الوجه والسمع والبصر والحياة وغير ذلك ، وهذا هو الأصل فى هذه الصفة ، وانهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة الى غيرها مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك ، فأما مع الاطلاق فلا ، ولهذا يقولون : لفلان عندى يد . فيراد بذلك ما يصل من الاحسان بواسطة اليد، وإنما فهم ذلك باضافة اليد الى قوله « عندى » ويقول ذلك وبينهما من البعد والحوائل مالو أراد اليد الحقيقية لكان كاذباً ؛ ولهذا لو كان بحيث أن يكون عنده يده الحقيقية وهو أن يكونا متماسين فى الاجتماع ويحيط بها ثوب أوعلى صفة يمكن إدخال يده إلى باطن ثوبه فقال حينئذ : لفلان عندى يد. لا يصرف القول فيه الى يد الحقيقة ؛ لأن شاهد الحال قد قطع عمل القرينة ، والاطلاق فى التعارف أكثر من شاهد الحال فى القرب من جهة انه يجوز أن يتجوز به للقرينة ، لكن على من شاهد الحال لاغية بما لا طلاقه ذلك أحق وأولى. وكذلك القول فى التعبير باليد عن القدرة إنمايثبت ذلك بقرينة ، وهو أن يقول: لفلان علي يد. فقوله «علي» قرينة تدل على أن المراد باليد القدرة ، وهى أيضاً مع شاهد الحال لاغية على ماقدمنا فى النعمة ، وهذا اجلي واضح .

ودليل آخر، وهو إنا اذا تأملنا المراد بقوله تعالى: (مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي) [٣٨/٧٦] امتنع فيه أن يكون المراد به النعمة والقدرة ، وذلك أن الله

تعالى اراد تفضيل آدم على إبليس حيث افتخر عليه ابليس بجنسه الذي هو النار وأنه بذلك أعلى من التراب والطين فرد الله عليه افتخاره وأثبت لآدم من المزية والاختصاص ما لم يثبت مثله لابليس بقوله تعالى : (لماخلقت بيدي) وفي ذلك ما يدل على أن المراد فيها الصفة التي ذكرنا من وجهين :

أحدهما : أن أبليس عند الخصم خلق بما خلق به آدم من القدرة والنعمة فلولا أن آدم خالف ابليس في ذلك لما كان فيه اثبات فضيلة ، وهذا كلام صدر على سبيل الحاجة في اثبات الفضل ، فلو تساويا في السبب لما ثبتت الحجة لله تعالى على ابليس في ذلك ، وذلك مما لا يخفى عليه ، فكان يسعه أن يقول : وأنا فقد خلقتني بما خلقت به آدم ، فأي فضيلة له علي بماذكرته ، وما يؤدى الى تعجيز الله عن حجته وازالة المميز بين الشيئين فيما قصد التمييز به بالمخالفة بينهما قول باطل ومحال .

والثاني أنه أضاف « الخلق » وهو فعل يده سبحانه ، والفعل متى أضيف الى اليد فانه لا يقتضى إضافة إلا الى ما يختص بالفعل وليس إلا اليد التي ذكرنا ، وهذا جلي واضح .

ودليل آخر نقول : لا شك أن الرجوع في الكلام الوارد عن الحقيقة والظاهر المعهود إلى المجاز إنما يكون بأحد ثلاثة أشياء :

أحدها : ان يعترض على الحقيقة مانع يمنع من اجرائها على ظاهر الخطاب

الثاني : أن تكون القرينة لها تصلح لنقلها عن حقيقتها الى مجازها .

والثالث : ان يكون المحل الذى اضيفت اليه الحقيقة أوالمعنى الذى اضيفت اليه الحقيقة لايصلح لها فينتقل عنها الى مجازها .

فإن قالوا : إن اثبات اليد الحقيقة التى هي صفة لله تعالى ممتنع لعارض يمنع . فليس بصحيح ؛ من جهة ان البارى تعالى ذات قابلة للصفات المساوية لها فى الاثبات ؛ فإن البارى تعالى فى نفسه ذات ليست بجوهر ولاجسم ولاعرض ، ولاماهية له تعرف وتدرك وتثبت فى شاهد العقل ، ولاورد ذكرها فى نقل ، واذا ارتفع عنه اثبات الماهية . واذا كان الكل مرتفعا ، والمثل بذلك ممتنعاً : فالنفار من قولنا «يد» مع هذه الحال ، كالنفار من قولنا ذات ، ومهما دفعوا به اثبات ذات مما وصفنا فهو سبيل الى دفع يد ، لأنه لافرق عندنا بينهما فى الاثبات ، وان عجزوا عن ذلك لثبوت الدليل القاطع الملزم للاقرار بالذات على ماهى عليه مما ذكرنا فذاك هو الطريق الى تعجيزهم عن نفي يد هى صفة تناسب الذات فيما ثبت لها من ذلك ، وهذا ظاهر لازم لامحيد عنه .

وان قالوا : من جهة انه اقترن بها قرينة تدل على صلاحية نقلها عن حقيقتها الى مجازها . فذلك محال من جهات :

أحدها : انا قد بينا أن اضافة الفعل الى اليد على الاطلاق لايكون الا والمراد به يد الصفة ، وهذا توكيد لاثبات الصفة الحقيقة ، ومحال ان يجتمع مؤكد للحقيقة مع قرينة ناقلة عن الحقيقة .

والثانية : ان القرائن قد ذكرناها ، وهو أنه إذا أريد باليد النعمة قال : لفلان عندى يد . فعندي قرينة تدل على النعمة . واذا اريد بها القدرة قال لفلان علي يد «فعلي» هى القرينة الدالة على القدرة ، وكلاهما معدومان هاهنا .

والثالث : أن الخصم يدعى ان الداعى الى ذلك ما يقتضيه الشاهد من اثبات العضو والجارحة والجسمية والبعضية والكمية والكيفية الداخل على جميع ذلك فحصل مثل وشبيه . وقد بينا أن ذلك محال فى حقه : لأن نسبة اليد اليه تعالى

كنسبة الذات إليه ، على ماتقرر . فإذا ارتفع هذا بطل السبب المعارض للحقيقة النافى لاثباتها والموجب لابدالها بالمجاز .

وان قالوا : ان المحل الذى اضيفت اليه اليد ـ وهو ذات البارى ـ لايصلح لاثبات اليد الحقيقة . فهذا محال ، من جهة أنا قد اتفقنا على ان ذات البارى تقبل اضافة الصفات الذاتية على سبيل الحقيقة كالوجود والذات (١) والعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من صفات الاثبات ، على ماقدمناه .

وان قالوا : ان المعنى الذى أضيف الى الصفة لايصلح اضافة اليد الحقيقية اليه من جهة ان آدم كان جسما ، واضافة الفعل باليد اليه يقتضى اثبات المماسة باليد الفاعلة ، وذلك محال ؛ من جهة ان يد البارى وذاته لاتقبل المماسة للاجسام . وهذا قول باطل ؛ من جهة انااذا اثبتنا اليد التى هى صفة لله تعالى على مثل ماوصفنا انتفت المماسة ، والفعل مضاف اليها نطقا ونصا ثابتا بطريق مقطوع عليه ، فنفينا مانفاه الاجماع ، واثبتنا ما اثبته النص والنطق ، وجرى ذلك مجرى الذات قولا واحداً فى الحكم .

والثاني : ان هذا انما يلزم إذا كان الفعل وكل الأحوال لابد له من المماسة وقد وجدنا فعلا يؤثر وجوده فى محل من محل آخر ، ولا مماسة بينهما مع تساويهما فى الجسمية ؛ وذلك كما تراه من حجر المغناطيس ؛ فإنه يؤثر فى حركة الحديد وانتقاله عن محله من غير مماسة تقع بين الفاعل والمفعول ، والعلة فى ذلك قد تكون بين الفاعل والمفعول وتستغنى بذلك عن المماسة ، ومثل هذا ظاهر لاخفاء به . فلما ثبت أنه لاسبيل الى إثبات المماسة اثبتنا الفعل للنص عليه واستغنينا عن المماسة بواسطة .

---

(١) كلمة الذات هنا لا محل لها ، ولعلها : الحياة .

قالو : الاصل فى اليد الفاعلة ان تكون جارحة عند التعارف والاطلاق ، فانتقلنا عن ذلك الى تأويلها فى حق آدمى بمايصلح وهو النعمة . واليد فى اللغة تقال و يراد بها النعمة والمنة ؛ ولهذا يقال : له عندى يد . وله عندى أيادى . والله تعالى له فى خلق آدم عليه السلام نعمتان : نعمة دين ، ودنيا . فاقتضى ذلك تأويلها على ماذكرناه .

قلنا : قد ابطلنا وجه الحاجة الى التأويل، اوالوجه الموجب اعتراض سبب مانع من اثبات الكلام على أصله وحقيقته ومايبدر اليه الفهم والتعارف فى عادات أهل الخطاب ، ولم يوجد ذلك هاهنا ؛ ولانه لو أراد باليد النعمة لقال : (لما خلقت يدي) (لما خلقته بنعمة) (١) فإن نعمة الدين والدنيا خلق لها .

ومما يحقق هذا أن الخلق بنعم الدين لايصلح ؛ لأن نعم الدين : الايمان ، والتعبد ، والطاعة . وكل ذلك عندهم مخلوق ، والمخلوق لايخلق به . وكذلك نعم الدنيا هى اللذات من الشهوات ، وهذه كلها مخلوقة ، وبعضها أعراض وهذا بطريق القطع لايجوز أن يخلق به ، فكان هذا التأويل من هذا الوجه باطل .

قالوا : إنما أضاف ذلك الى آدم ليوجب له تشريفا وتعظيما على ابليس ومجرد النسبة فى ذلك كاف فى التشريف ؛ ولهذا قال فى ناقة صالح : (ناقة الله) ويقال فى مكة: بيت الله ، فجعل هذا التخصيص تشريفا ، وان كان ذلك لايمنع من تساوى انها كلها لله ، وكذلك البيوت ، ومثله هاهنا .

قلنا : التشريف بالنسبة اذا تجردت عن اضافة الى صفة اقتضى مجرد التشريف ، فأما النسبة اذا اقترنت بذكر صفة أوجب ذلك اثبات الصفة التى لولاها ماتمت النسبة ؛ فإن قولنا : خلق الله الخلق بقدرته . لما نسب الفعل الى

---

(١) بالأصل : لا خلقه لنعمة . ولا يناسب لفظ الآية ، ويوضحه التعليل بعده .

تعلقه بصفة الله اقتضى ذلك اثبات احاطة بصفة هى القدرة ، ولايكون مجرد النسبة واجب منها الصفة ، فكذلك هاهنا لما كان ذكر التخصيص مضافا الى صفة وجب اثبات تلك الصفة . وهذا لاشك فيه ولامرية ، وبهذا يبعد عما ذكروه .

قال : واما قوله (بيدي) قدرتي ؛ لأن اليد فى اللغة عبارة عن القدرة ، ولهذا انشد فى ذلك :

فسلمت ومالي بالأمور يدان

ويحقق هذا ويوضحه أن الخلق من جهة الله انما هو مضاف الى قدرته لاالى يده ؛ ولهذا يستقل فى ايجاد الخلق بقدرته ، ويستغنى عن يد وآلة يفعل بها مع قدرته .

قلنا : قدبينا هذا فيما مضى ، وابطلنا وجه الحاجة الى التأويل به ، إذ الحاجة مرتفعة ، ولأن قدرة الله واحدة لاتدخلها التثنية والجمع ، واذا امتنعت التثنية منها وضعا امتنع عنها ذلك لفظا .

قالوا : قد يرد لفظ التثنية والجمع والمراد بهالواحد ؛ ولهذا «العالم» اسم توحيد والمراد به الجمع ، وقال تعالى : (ألقيا فى جهنم كل كفار عنيد) [٥٠ : ٢٤] والمراد به الق ، ومثله هاهنا .

قلنا : اثبات القدرة واحد لله تعالى أصل ثبت بالأخبار والنقل ، وهو مما يعترى القصر والتخصيص فيه ، وحمل اليد عليه يقتضى إدخال الشك فى أصل عظيم يكفر مخالف الحق فيه ، فكان مراعات هذا الاصل بحراسته عن مقام شك أولى من ادخال التأويل هاهنا ، وهذا يكفى فى الاعراض عن مثل هذا التأويل

واما قولهم : «العالم» اسم جمع توحيد . فليس كذلك ؛ بل العالم اسم لا واحد له من لفظه ، يقع على الواحد .

قال : واما قوله : (ألقيا فى جهنم) فإن ماااحتجنا فيه الى الانتقال عن لفظه لما ثبت ان المأمور واحد ، فصار قوله (ألقيا) بمعنى الق، الق. وقد بيناها هنا امتناع التأويل وابطال سببه ، وان القائلين بهذه التأويلات يجوزون ان يكون المراد بالانتقال غيرها، وانما دخلوا فيها على سبيل الظن ، ومحال نفي صفة لله تعالى بطريق هو على هذه الصفة .

ولاريب ان المثبتين لهذ الصفات « أربعة أصناف » :

أصناف الناس في صفات الله

صنف يثبتونها وينفون التجسيم والتركيب والتبعيض مطلقا ، كما هي طريق الكلابية والأشعرية ، وطائفة من الكرامية كابن الهيصم (١) وغيره ، وهو قول طوائف من الحنبلية : والمالكية ، والشافعية ، والحنفية : كابي الحسن التميمى ، وابنه ابي الفضل(٢) ، ورزق الله التميمى (٣) والشريف ابي علي ابن أبي موسى(٤) ، والقاضى ابى يعلى ، والشريف ابى جعفر (٥) وابى الوفاء ابن عقيل ، وابى الحسن ابن الزاغونى ، ومن لايحصى كثرة ـ يصرحون باثبات هذه الصفات ، وبنفي التجسيم والتركيب والتبعيض والتجزى والانقسام ، ونحو ذلك . وأول من عرف أنه قال هذا القول هو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب ، ثم اتبعه على ذلك خلائق لايحصيهم الا الله .

وصنف يثبتون هذه الصفات ولايتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض ونحو ذلك من الالفاظ المبتدعة لابنفي ولااثبات ؛ لكن ينزهون الله عما نزه عنه نفسه ، ويقولون : إنه (احد ، صمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفوا احد)

---

(١) محمد بن الهيصم من متكلمي الكرامية وجاء بالمعجمة أيضاً انظر ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٢٧ .

(٢) عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمي توفي ٤١٠ .

(٣) أبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمي توفي ٤٨٨

(٤) محمد بن أحمد .

(٥) عبد الخالق بن عيسى بن أحمد بن محمد بن عيسى بن أبي موسى الهاشمي العباسي وهو ابن أخ الشريف أبي علي .

ويقول من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره : أنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض . وهم متفقون على أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزيه . بمعنى انفصال شيء منه عن شيء . وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة، وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء ، وأئمة أهل الحديث ، وأئمة الصوفية ، وأهل الاتباع المحض من الحنبلية على هذا القول يحافظون على الالفاظ المأثورة ، ولا يطاقون على الله نفيا واثباتا الاماجاء به الأثر وما كان في معناه .

وصنف ثالث يثبتون هذه الصفات ويثبتون ماينفيه النفاة لها ، ويقولون هو جسم لا كالأجسام ، ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم . وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين والمتأخرين .

وصنف رابع يصفونه مع كونه جسما بما يوصف به غيره من الأجسام ، فهذا قول المشبهة الممثلة ، وهم الذين ثبت عن الأمة تبديعهم وتضليلهم .

فلفظ « الجسم » لم يتكلم به أحد من الأئمة والسلف في حق الله لا نفيا ولا اثباتا ، ولا ذموا أحداً ولا مدحوه بهذا الاسم ، ولا ذموا مذهبا ولا مدحوه بهذا الاسم ، وانما تواتر عنهم ذم الجهمية الذين ينفون هذه الصفات ، وذم طوائف منهم كالمشبهة ، و بينوا مرادهم بالمشبهة (١) .

بحث في اطلاق لفظ الجزء والبعض والجسم وصفا لله

وأما لفظ « الجزء » فما علمت انه روي عن أحد من السلف نفيا ولا اثباتا ولا انه اطلقه على الله أحد من الحنبلية ونحوهم في الاثبات ، كما لا أعلم ان احداً منهم اطلق عليه لفظ الجسم في الاثبات ، وان كان أهل الاثبات لهذه الصفات منهم ومن غيرهم يثبت المعاني التي يسميها منازعوهم تجسيما وتجزئة وتبعيضا وتركيبا وتأليفا ، ويذكرون عنهم أنهم مجسمة بهذا الاعتبار لاثباتهم الصفات التي هي أجسام في اصطلاح المنازع .

---

(١) أنهم الممثلة .

واما لفظ « البعض » فقد روي فيه أثر يطلقه بعض الحنبلية ، وينكره بعضهم . ومع هذا فى الحنبلية طوائف تنكر ثبوت هذه الصفات الخبرية فى الباطن كما ينكرها غيرهم . ثم منهم من يتأولها : إما ايجابا لتأويلها ، وإما تجويزا لتأويلها ، كما يفعل ذلك متأولوا النفاة من مستأخرى الاشعرية ونحوهم . ومن ينفى مدلولها ويفوض معناها كما يفعل ذلك طوائف من هؤلاء وغيرهم ، ويسموا ذلك طريقة السلف كما فعل ذلك المؤسس وغيره . وفيهم وفى غيرهم طوائف لا تحكم فيها بنفي ولا اثبات ؛ بل تطلق الفاظ النصوص الواردة بها ، وتقف عن اثبات هذه المعانى ونفيها : أما شكا واما اعراضا عن الفكر فى ذلك . وقد بينا مقالات الناس منهم ومن غيرهم فى هذا الموضع .

والمقصود بهذا الكتاب الكلام على ما ذكره من حجج فريقي النفاة والمثبتة. وقد رووا بالاسانيد الثابتة عن الصحابة والتابعين فى (الصمد) : الذى لاجوف له ولفظ بعضهم : لايخرج منه شيء كما روى ابن أبي عاصم والطبرانى عن عكرمة من وجوه انه قال : (الصمد) الذى لاجوف له ، ومن رواية ابن أبي شيبة عن غندر عن شعبة (١) عطاء عن ميسرة قال : الصمت ، وقال مجاهد هو المصمت الذى لاجوف له (١) وعكرمة قال الذى لايخرج منه شيء ، ورواه الطبرانى ايضا من حديث عبدالله بن ادريس عن شعبة ، وروى الطبرانى قال حدثنا زكريا ، حدثنا القاضى ، حدثنا احمد بن اسحاق الاهوازى ، حدثنا احمد الدينورى ، حدثنا الحكم بن ظهير ، عن معمر ، عن أبي بن كعب قال : (الصمد) الذى لم يخرج منه شيء ، ولم يخرج من شيء ، الذى لم يلد ، ولم يولد ، وذكر عن عطاء . وعن

(١) تداخلت هذه الأسانيد في تفسير (الصمد) في الأصل هنا . ويأتي في تفسير (الصمد) من رواية ابن أبي شيبة : حدثنا غندر عن شعبة عن أبي رجاء عن عكربة قال الذي لا يخرج منه شيء ، وحدثنا أبو موسى حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن منصور عن مجاهد قال : (الصمد) الذي لا جوف له ، حدثنا ابن أبي الوزير عن محمد بن مسلم عن ابراهيم ابن ميسرة عن سعيد بن جبير قال : (الصمد) الذي لا جوف له ، حدثنا أبو موسى حدثنا اسحاق بن منصور عن عبد السلام عن عطاء بن ميسرة قال : (الصمد) المصمت .

الحسن وقتادة قالا : الباقي بعد فناء خلقه ، وفى رواية انه قال الحسن : الدائم. مع ان الحسن قال أيضا كما قال عكرمة ومجاهد وسعيد بن جبير وعطية والضحاك والسدي وغير هؤلاء . ورووه عن(١) ليس بأجوف ، وقال الشعبي هو الذى لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب . وقال ابو صالح الذى ليس له أمعاء ، وروى الطبرانى عن أبى مسعود قال (الصمد) الذى ليس له أحشاء ، وعنه ايضا انه السيد الذى انتهى سؤدده ، وهذا قول ابي وائل ، وهو من تفسير الوالبي عن ابن عباس . وقد بسطنا هذا فى غير هذا الموضع(٢) .

وهذه الصفة تستلزم امتناع التفرق عليه وان يخرج منه شيء ؛ اذ ذلك ينافى الصمدية ، وهو ما احتج به فى انه جسم مصمت ، وقد ذكره المؤسس فى حجج منازعيه واجاب عنه ، وسيأتى الكلام على ذلك ان شاء الله . وقد قال ابو القاسم (٣) لما روى عبارات (الصمد) قال : وهذه الصفات كلها صفات ربنا جل جلاله ليس يخالف شيء منها . يعنى فى : هو المصمت ، الذى لا جوف له ، وهو الذى لا يأكل الطعام ، وهو الباقى بعد فناء خلقه .

ما يريد بلفظ الأجزاء والأبعاض والحد الذي أضافه الى الحنابلة ؟

الوجه الثامن عشر : ان قولك عن الحنابلة وغيرهم أنهم التزموا الاجزاء والابعاض ؟ أو ما هو فى معناه اصطلاح المتكلمين او بعضهم ؟

أما الأول فإن لفظ الأجزاء والابعاض إذ اريد به أنه يتجزأ أو يتبعض التبعيض والتجزي المعروف بمعنى وقوع ذلك ، كما تتجزى اوتتبعض الثياب واللحم وغيرها كأبدان الحيوان ، وكما يتجزأ او يتبعض الحيوان والثمار والخشب والورق ونحو ذلك ، وكما يتجزى ويتبعض الحيوان بخروج المنى وغيره من العضلات منه ، ومن ذلك يولد شبهه منه بانفصال جزء منه ، كمني الرجل ومني

---

(١) انظر التعليق السابق ص ٤٨ .

(٢) انظر تفسير سورة الاخلاص ، وكونها تعدل ثلث القرآن ، ويأتي في هذا الكتاب اذا ذكر الرازي الصمد ص ٩٤ من تأسيسه .

(٣) الطبراني الامام الحافظ صاحب المعاجم .

المرأة ودمها : فهذا يمتنع باتفاق المسلمين ؛ ولم يقل احد من الحنابلة بل ولاحد من المسلمين فيما علمناه انه يتجزى ويتبعض بهذا المعنى . ، وكـذلك لم يقولوا : انه يمكن تجزيه وتبعضه كما يمكن تبعيض الجبال ونسفها ، وكما يمكن انشقاق السماء وانفطارها عند المسلمين وغيرهم ممن يؤمن بالقيامة الكبرى — وان كان ذلك غير ممكن عند من انكر ذلك من المشركين والصابئين من الفلاسفة وغيرهم — فالاجسام المخلوقة يقدر الله على ان يجزيها و يبعضها فيفرقها ويمزقها — وهي في العادة ثلاثة اقسام : (احدها) الاجسام اللينة الرطبة التي تقبل التجزئة بسهولة (والثاني) الاجسام اليابسة الصلبة التي تقبل التجزي بقوة . (والثالث) مالم تجر العادة بتجزيه ولـكن يعلم قبوله للتجزى . ولم يقل احد من المسلمين ان الخالق سبحانه يمكن ان يتفرق وينفصل بعضه من بعض ، بل هو أحد صمد .

والذين قالوا انه جسم « نوعان » .

أحدهما — وهو قول علمائهم — أنه جسم لا كالأجسام ، كما يقال ذات لا كالذوات ، وموصوف لا كالموصوفات ، وقائم بنفسه لا كالقائمات ، وشيء لا كالأشياء ، فهؤلاء يقولون هو في حقيقته ليس مماثلا لغيره بوجه من الوجوه ، لـكن هذا اثبات أن له قدراً يتميز به ، كما إذا قلنا موصوف ، فهو اثبات حقيقة يتميز بها ، وهذا من لوازم كل موجود ، ولهذا يقولون نعني بأنه جسم أنه قائم بنفسه ونحو ذلك مع قولهم إنه ذو الأبعاد الثلاثة ؛ لأنهم يقولون لا يعقل موجود إلا هكذا ، و يقولون ان المشركين وأهل الكتاب لما سألوا النبي ﷺ فقالوا : ربك الذي تعبدهو من ذهب؟ (هو من فضة)؟ هو من كذا ؟ فانزل الله هذه السورة تنزيها انه ليس من جنس شيء من الأجسام ، ولامن جنس شيء من الذوات ولامن جنس شيء من الموصوفات ، والأجسام هي الذوات وهي الموصوفات ، وهؤلاء يقولون : إن حقيقته مخالفة سائر الحقائق ، فيمتنع عليه أن يجوز عليه ما يجوز عليها من عدم أو فناء أو تفرق أو تبعيض ونحو ذلك .

الجسم والمجسمة : نوعان

وأما النوع الثانى وهم « الغالية » الذين يحكى عنهم انهم قالوا : هو لحم وعظم ونحو ذلك . فهولاء وان كان قولهم فاسداً ظاهر الفساد ؛ إذ لو كان لحما وعظما كما يعقل لجاز عليه ما يجوز على اللحوم والعظام ، وهذا من تحصيل التمثيل الذى نفاه الله عن نفسه ؛ فانه سبحانه وتعالى إذ قال : (لم يكن له كفواً أحد) [١١٢/٤] وقال إنه (أحد) وقال إنه (ليس كمثله شىء) [٤٥/١١] فإنه قد دخل فى ذلك ما هو أيضا معلوم بالعقل وهو انه لا يكون من جنس شىء ، أو بما يقتضي انه يجوز الاشارة إلى شىء دون شىء من الأشياء وان كان هو أكبر مقدارا من ذلك الشىء فان القدر الصغير من ذهب أو فضة أو نحاس هو من جنس المقدار الكبير ، وهذا بعينه هو الذى نزه الله نفسه عنه فى هذه السورة ، وهو الذى سأل عنه من سأل من المشركين لما قالوا : هو من ذهب ؟ هو من فضة ؟ ونحو ذلك .

لم تطلق الحنابلة لفظه ، ولم تمثل

فمن قال بالتشبيه المتضمن هذا التجسيم فإنه يجعله من جنس غيره من الأجسام لكنه أكبر مقداراً ، وهذا باطل ظاهر البطلان شرعا وعقلا . وهؤلاء هم « المشبهة » الذين ذمهم السلف ، وقالوا : المشبه الذي يقول : بصر كبصرى ، ويد كيدى ، وقدم كقدمى ، فان هذا التشبيه هو فى الجنس وان كان المشبه أكبر مقداراً من المشبه به ، إذ لا يقول احد إلا أنه اكبر . ومع ظهور بطلان قول هؤلاء لم ينقل عنهم انهم جوزوا عليه التبعيض والتفرق ، لكن هذا لازم قولهم ؛ فإنهم متى جعلوه من جنس غيره جاز عليه ما يجوز على ذلك الغير ، إذ هذا حكم المتجانسين المتماسكين . فهم ان اجازوا عليه من التبعيض والتفرق ما يجوز على مثله لزمهم القول بجواز تبعيضه وتفرقه ، بل بجواز فنائه وعدمه . وان لم يجوزوا ذلك كانوا متناقضين وقائلين مالا حقيقة له ، فانهم يقولون هو من جنسه وماهو من جنسه .

واما إن اراد بلفظ « الأجزاء والأبعاض » ما يريده المتكلمون بلفظ الجسم والتركيب - وهو الذى اراده - فإن الجسم كل جسم عندهم له أبعاض واجزاء : اما بالفعل على قول من يثبت الجوهر الفرد ، واما بالامكان على قول من ينفيه - فيقال له : هذ المعنى هو كما يريد الفلاسفة والمعتزلة بلفظ الأجزاء « الصفات القائمة به » و يقولون : ليس فيه اجزاء حد ، ولا اجزاء كم . وعندهم ان الانواع مركبة من الجنس - وهو جزؤها العام - والفصل ، وهو جزؤها الخاص . فان اردت هذا المعنى فلاريب ان الحنابلة هم من مثبتة الصفات ، وهم متفقون على أن له علما وقدرة وحياة ، فهذا النزاع الموجود فيهم هو الموجود فى سائر الصفاتية .

واما وصفه « بالحد » « والنهاية » الذى تقول انت انه معنى الجسم فهم فيه كسائر اهل الاثبات على ثلاثة اقوال : منهم من يثبت ذلك ، كما هو المنقول عن السلف والأئمة . ومنهم من نفى ذلك . ومنهم من لايتعرض له بنفي ولا اثبات . ونفاة ذلك منهم يثبتون له مع ذلك الصفات الخبرية ؛ لكن لا اختصاص للحنابلة بذلك كما تقدم بعضه ، وكما سيأتى حكاية مذاهب الأئمة والأمة فى ذلك . ومنهم طائفة لاتثبت الصفات الخبرية .

عجز المؤسس عن وجود تناقض للحنابلة او مخالفة للحس أو العقل

الوجه التاسع عشر ان هذا القول الذى حكيته عن الحنابلة - مع انك لم تؤد الامانة فى نقله بل نقلته بلفظ لا يطلقونه بحيث يفهم المستمع معان لم يقصدوها ، ويوجب ان يعتقد فى مذهب القوم مالا يعتقدونه - لم تذكر عنهم تناقضا فيه كما ذكرته عن الكرامية ، ولا ذكرت أنهم خالفوا لا المحسوس ولا المعقول كما ذكرته عن الكرامية ، ولا ذكرت انهم اثبتوا شيئاً يعلم بالحس أو بالعقل بطلانه كما ذكرته عن الكرامية ، ولا وصفت به قولك من مخالفة البديهة العقلية . وهذا الذى ذكرته هو الواقع ، فان احداً من العقلاء لم نعلمه ادعى أن فساد هذا القول

معلوم بالضرورة العقلية - كما يقولونه فى قولك ، والقول الذى ذكرته عن الكرامية - بل غايتهم أن يدعوا انه معلوم الفساد بدقيق النظر . ثم كل طائفة يثبتون فساد الطريق التى نفت بها الأخرى ذلك ، وهذا يبين انه ليس عندالعقلاء فى ذلك دليل يبقى عليه ، بل ذكرت أنهم مع هذا الاثبات يقولون بأن ذات البارى لا تماثل الذوات ، وهذا حق لا ريب فيه .

فما ذكرته هو تقرير لهذا القول ومدح له ، وليس فيه ما يكون الزاما لك عليهم ، ولاما يقتضى تناقضا فيه، فإن اثبات موجود ليس مماثلا لغيره من الموجودات لا يخالف حسا ولا عقلا ، وهذا هو الذى تقدم ذكرنا له أن قوله : « لا بد من الاعتراف بوجود موجود على خلاف الحس والخيال » انه إذا اراد بذلك انه لا يماثل المحسوسات فلا فرق فى ذلك بين المحسوسات والمعقولات وغيرها ؛ فانه لا يماثل شيئا من الأشياء المخلوقة بوجه من الوجوه ،سواء سميت حسيات أو متخيلات اوعقليات ، اوسميت جسمانيات اوروحانيات. فإذن ماتثبته من نفي المماثلة لايدل على ماقصدته من اثبات شيء على خلاف حكم الحس والخيال دون حكم العقل اونفي التماثل ، لافرق بين جميع المدركات بجميع أنواع الادراكات .

وقدذكرنا فيما تقدم ان نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق مما علم بالشرع والعقل وذلك لايقتضي اثبات مايعلم بالبديهة انتفاؤه أو اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، فهو أيضا يقتضي انتفاء مماثلة الخالق للمخلوق ، كما بيناه فيما تقدم ؛ إذ التماثل يقتضي ان يجوز و يجب و يمتنع لكل منهما ما يجوز ويجب ويمتنع للاخر فيلزم ان يكون الشيء الواحد خالقا مخلوقا قديما محدثا موجودا معدوما واجبا ممكنا قادرا عاجزا عالما جاهلا غنيا فقيرا حيا ميتا ؛ ولهذا كان هذا مذهب السلف قاطبة يثبتون هذه الصفات الخبرية وينفون التمثيل ، وكانوا ينكرون على المشبهة الذين

يمثلون الله بخلقه ، وهم على الجهمية الذين ينكرون أعظم نكيرا وأشـــد تضـليلا وتـكفيراً ، وكلامهم فى ذلك أكـثر وأكبر .

واما لفظ « الجسم » « والجوهر » « والمتحيز » « والمركب » « والمنقسم » فلايوجد له ذكر فى كلام أحد من السلف ، كما لايوجد له ذكر فى الكتاب والسنة لا بنفي ولا إثبات ، إلابالانكار على الخائضين فى ذلك من النفاة الذين نفوا ماجاءت به النصوص ، والمشبهة الذين ردوا ما نفته النصوص .

أول من تكلم بالجسم نفياً واثباتاً

كما ذكرنا أن أول من تـكلم بالجسم نفيا واثباتا هم طوائف من الشيعة (١) والمعتزلة ، وهم من أهل الكلام الذين كان السلف يطعنون عليهم ، وهم فى مثل هذا على المعتزلة اعظم انكارا ، اذ المتشيعة لم يشتهر عن السلف الانـكار عليهم الافيما هومن توابع التشيع مثل مسائل الامامة التى انفردوابها عن الأمة وتوابعها ، بخلاف مسائل الصفات والقدر فان طعنهم فيه على المعتزلة معروف مشهور ظاهر عند الخاص والعام ، وقدماء الشيعة كانوا مخالفين للمعتزلة فى ذلك ، فأما متأخروهم من عهد بنى بويه ونحوهم من اوائل المائة الرابعة ونحو ذلك . فانهم صار فيهم من يوافق المعتزلة فى توحيدهم وعدلهم ، والمعتزلة شيوخ هؤلاء الى مايوجد فى كلام ابن النعمان المفيد (٢) وصاحبه — ابي جعفر الطوسى (٣) ، والملقب بالمرتضى (٤)

(١) حدثت الشيعة بعد مقتل عثمان ج ١٣ ص ٣٢ · أول من ابتدع الرفض يهودي زنديق — عبد الله بن سبأ — لقصد افساد دين المسلمين فلم ينجح الا في التحريش بينهم ، عقوبة علي لأصناف الشيعة الثلاث ، ومن زمن خروج زيد افترقت الشيعة الى رافضة وزيدية فانه لما سئل عن أبي بكر وعمر فترحم عليهما رفضه قوم فقال لهم رفضتموني فسموا رافضة ، وسمي من لم يرفضه من الشيعة زيدية لانتسابهم اليه ج ١ ص ٥٥ · وانظر الرافضة في هذه الأزمنة وبدعتهم ووثنيتهم ومذهبهم اجمالا وتفصيلا ج ٢ ص ٥٠٢ ، ج ١ ص ٩ ، ١٠ من الفهارس العامة ·

(٢) محمد بن محمد بن النعمان ، وتقدم ·

(٣) الملقب (نصير الدين) محمد بن محمد بن الحسن الرافضي توفي ٤٦٠ ويذكر المؤلف أنه كان منجماً لهولاكو وأنه استولى على كتب الاسلام فاعدمها وأخذ كتب الطب والنجوم والفلسفة والعربية وانظر ج ٢ ص ٩٢ ، ٩٣ ج ١٣ ص ٢٠٧ ·

(٤) علي بن الحسين بن موسى بن محمد توفي ٤٣٦ ·

ونحوهم هومن كلام المعتزلة ، وصار حينئذ فى المعتزلة من يميل الى نوع من التشيع إماتسوية علي بالخليفتين، واما تفضيله عليهما ، واما الطعن فى عثمان ، وان كانت المعتزلة لم تختلف فى امامة ابى بكر وعمر . وقدماء المعتزلة كعمرو بن عبيد وذويه كانوا منحرفين عن علي ، حتى كانوا يقولون : لو شهد هو وواحد من مقاتليه شهادة لم تقبلها ؛ لأنه قد فسق أحدهما لابعينه . فهذا الذى عليه متأخروا الشيعة والمعتزلة خلاف ماعليه أئمة الطائفتين وقدماؤهم .

الوجه العشرون انك ذكرت عن الحنابلة « انهم معترفون بأن ذاته تعالى مخالفة لذوات هذه المحسوسات » وهذا حق ، لكن تخصيصك هذه المحسوسات يشعر ان فى الوجود اوفى العلم مالا تكون ذات الله مخالفة له ، وليس كذلك ، هو سبحانه ليس كمثله شيء . فإن كان لفظ المحسوسات يعم سائر الموجودات فلا فرق بين قولك مخالفة لذوات هذه المحسوسات ، وقولك مخالفة لذوات هذه الموجودات ، والمعلومات . وان لم يكن عاما كانت هذه عبارة ردية ، وكان الواجب ان يقال : مخالفة لذوات المحسوسات ، وكما قيل انه ليس من المحسوسات كما يقوله الفلاسفة فى العقول والنفوس الناطقة . وكذلك لوقيل : المخالف للجسمانيات والروحانيات . على لغة العامة الذين يفرقون بين مسمى الجسم والروح ؛ اذ الجسم عندهم اخص مماهو عند المتكلمين ؛ ولهذا يفرقون بين الاجسام والأرواح . واما اصطلاح المتكلمين فلفظ الجسم عندهم يعم هذا كله .

ما في هذا التعبير من الايهام ، والتقصير في التقديس

وكذلك قولك : «لايساوى هذه الذوات فى قبول الاجتماع والافتراق والتغير والفناء والصحة والمرض والحياة والموت» « × » كلام صحيح ؛ بل لايساويها فى شيء من الأشياء في صفات كمالها . واما صفات النقص فلايوصف بها بحال ، فهو سبحانه حى قيوم ، لاتأخذه سنة ولانوم ، حي لا يموت ، لايجوز عليه ضد العلم والقدرة

(×) ص ٩

والغنى وغير ذلك من صفات كماله ، بل هو القدوس السلام ، وصفات الـــكمال العلم والقدرة والرحمة لايساوى فيهـا شيء من صفاته شيء من صفات مخلوقاته وهذا لفظ القاضى ابى يعلى - فى كتابه « ابطال التأويلات لاخبار الصفات »مع جمعه فيه للاخبار الواردة فى الصفات ، وابطاله التأويلات التى ذكرها ابن فورك(١) وغيره مثل ماذكره الرازى « فى تأسيس تقديسه (٢) .

قال القاضى ابو يعلى : - لايجوز رد هذه الأخبار ، ولا التشاغل بتأويلها ، والواجب حملها على ظاهرها وانها صفات لله لاتشبه سائر الموصوفين بها من الخلق ولايعتقد التشبيه فيها ، لكن على ماروي عن الامام احمد وسائر الأئمة ،و ذكر كلام الزهري (٣) ومكحول (٤) ومالك (٥) والثوري (٦) ووكيع (٧) والأوزاعي(٨) والليث (٩) وحماد بن زيد (١٠) وحماد بن سلمة (١١) وابن عيينة (١٢) والفضيل ابن عياض (١٣) وعبدالرحمن بن مهدي (١٤) وأسود بن ســـــالم ، واسحاق

---

(١) محمد بن الحسين الأنصاري الأصبهاني م ٤٠٦ . قال الشيخ : ابن الباقلاني أكثر اثباتاً بعد الأشعري وبعد ابن الباقلاني ابن فورك ج ٦ ص ٥٢ . وذكر ان تأويلاته في « كتاب التأويلات » وتأويلات الرازي في هذا الكتاب هي بعينها تأويلات المريسي ، وهي الموجودة اليوم بأيدي الناس . ونظر ج ١٦ ص ٨٩ - ٩٧ .

(٢) الاضافة هنا ماذا تقتضي .

(٣) أبو بكر بن مسلم بن عبد الله بن شهاب م ١٢٥ هـ .

(٤) أبو عبد الله محكول الشامي م ١١٢ هـ .

(٥) أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي امام دار الهجرة م ١٧٩ هـ .

(٦) أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري م ١٦١ .

(٧) وكيع بن الجراح الرواسي المحدث م ١٩٧ هـ .

(٨) أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو م ١٥٧ .

(٩) أبو الحارث الليث بن سعد المصري م ٧٥ هـ .

(١٠) أبو اسماعيل البصري م ١٧٩ هـ .

(١١) أبو سلمة البصري م ١٦٧ هـ .

(١٢) سفيان ابن عيينة المكي الفقيه الحافظ م ١٩٨ هـ .

(١٣) شيخ الحرم أبو علي ابن مسعود التميمي ثقة من أكابر العباد الصلحاء أخذ عنه الامام الشافعي م ١٧٨ هـ .

(١٤) المحدث البصري م ١٩٨ هـ .

ابن راهويه (١) وابي عبيد (٢) وقال في كلامه : يدل على ابطال التأويل ان الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها ، ولم يتعرضوا لتأويلها ، ولا صرفها عن ظاهرها ، ولو كان التأويل سائغا لكانو اليه اسبق ، لما فيه من ازالة التشبيه ورفع الشبهة .

النقائص يجب نفيها مطلقا استلزمت التمثيل أولا

الوجه الحادى والعشرون ان يقال : ماذكره من « أنه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات فى هذه الصفات لزم افتقاره الى خالق آخر ، ولزم التسلسل ، أولزم القول بان الامكان والحدوث غير محوج الى الخالق ، وذلك يلزم منه نفي الصانع » فهذه الحجة ان كانت فى نفسها صحيحة تدل على نفي هذه النقائص فليست حجة على نفي التمثيل والتشبيه ، فان هذه النقائص يجب نفيها مطلقا واما صفات الكمال فيجب نفي التشبيه والتمثيل فيها ، فان قوله: « لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات فى هذه الصفات » . فرض فى الدليل من غير حاجة اليه ، وتخصيص موهم فى هذه الصفات لاستلزام ذلك ، وليس ناف فرض المساواة فى غير هذه الصفات ولا يستلزم ذلك ، وليس الأمر كذلك ، بل المساواة فى اي صفة فرضت تستلزم المحال والجمع بين النقيضين . واما هذه الصفات المذكورة فلا يحتاج تنزيهه عنها الى ان ينفي مساواته لسائر الذوات فى ذلك ، بل هذه منتفية عنه مع قطع النظر عن التشبيه والتمثيل ؛ فإن انتفاء الموت والمرض وغير ذلك عنه لم ينف لمجرد لزومه التشبيه والتمثيل .

---

(١) اسحاق بن ابرهيم بن راهويه الامام م ٢٣٨ .

(٢) القاسم بن سلام الامام العلم . قال المؤلف — في الحموية — : أبو عبيد أحد الأئمة الأربعة الذين هم الشافعي وأحمد واسحاق وأبو عبيد وله من المعرفة بالفقه واللغة والتأويل ماهو أشهر من ان يوصف .

وقال أيضاً : الزهري ومكحول هما أعلم التابعين في زمانهم ، ومالك والأوزاعي والليث والثوري أئمة الدنيا في عصر تابعي التابعين ، ومن طبقاتهم حماد بن زيد وحماد بن سلمة وأمثالهما ا هـ (حموية) . ومن أراد الاستزادة من كلام المؤلف في تراجم هؤلاء وغيرهم فليراجع فهرس الأعلام من الفهارس العامة ج ٢ ص ٤٨٩ — ٥٠٠

ولهذا لوقيل : لوجازت: عليه هذه الصفات للزم افتقاره الى خالق آخر ، لأن هذه مستلزمة للعدم وجواز العدم كان دليلا صحيحا ، من غيران يقال : لوكانت ذاته مساوية لسائر الذوات فى هـــذه الصفات . وهـــذه الحجة مثل ان يقال : لوكانت ذاته مساوية للذوات الجاهلة والعاجزة فى العجز والجهل امتنع خلق العـالم منه ونحو ذلك . فذكر المساواة والمماثلة فى مثل هذا الدليل غلط فاحش ، لأن هذه النقــائص اذا ضم اليهــا المقدمة الــتى يقف الدليل عليها يجب تنزهــه عن قليلها وكثيرها ، لوجوب اتصافه باضدادها لمــا فى ذلك من المماثلة لتلك الذوات ، بل تنزيهه عن مساواة تلك الذوات يوهم انه لاينزه الاعن المساواة فيها فقط ، وليس الأمر كذلك .

تخصيص النفي بغير موجب لا يجوز

الوجه الثانى والعشرون ان يقال : قولك فإنه تعالىلا يساوى هذه الذوات فى قبول الاجتماع ، والافتراق ، والتغير ، والفناء ، والصحة ، والمرض والحيـــاة ، والموت » (+) يقال لك : هو لايجوز عليه من هذه النقائص ، ولامايساوى فيه هذه الذوات ، ولامايخالفها فيه ؛ بل هو منزه عن قليـــل ذلك وكثيره وعن كل مايمكن العقل ان يقدره منهذه الأجناس ، وان لميكن مساويا للذوات فى ذلك؛ إذ مساواة الذوات لايـــكون الافيما يوجد فيها. ولفظ مساواة الشيء للشيء يشعر بمماثلته فيه بحيث يكونان سواء فى ذلك ، فـــكل من هذين المعنيين لا يجوز تخصيص النفي به من غير موجب . وهو قد يريد بلفظ المســاواة فى ذلك مطلق الاشتراك فى ذلك ؛ لــكن العبارة ملبسة ؛ وهو باستعمال مثل هذه العبارة فى ذلك وقع خطأ كثير في المعاني ، كما سنذكره فى باقى مسألة تماثل الاجسام أو غيرها .

وأيضا فهذه الأمور ممتنعة عليه بدون وجود هذه المحسوسات ، ومع قطـع النظر عن وجودها ؛ وإنما نفي ذلك معلوم من العلم بـكونه قديما واجب الوجود

(×) ص ٩ .

بنفسه حياً قيوماً ؛ فإن ما كان قيوماً واجب الوجـــود بنفسه لم تكن ذاته قابلة للعـــدم ؛ اذ الذات القابلة للعدم تقبل العـدم والوجود ، فان كانت ممكنة لا تقبل الوجود إن (١) كانت ممتنعة ، والممكن لذاته والممتنع لذاته لا يكون واجبا لذاته . وكذلك ايضا لو قبل التفرق والمرض ونحو ذلك من التغيرات والاستحالات التي هي مقدمات للعدم والفناء وأسبابه لم يكن حياً قيوماً صمدا واجب الوجود بنفسه ؛ لأن هـذه الأمور توجب زوال ما هو داخل فى مسمى ذاته وعدم ذلك مما هو صفة له أو جزء ، ولو زال ذلك لم تكن ذاته واجبة الوجود ، بل كان من ذاته ماليس بواجب الوجود ، ثم ذلك يقتضى أن لا يكون شيء منها واجب الوجود ، إذ لا فرق بين شيء وشيء ، ولهذا كان تجويز هذا عليه يستلزم تجويز العدم عليه لأن ماجاز عليه الاستحالات جاز عليه عدم صورته وفسادتها ، كما هو المعروف فى الأجسام التي يجوز عليها التفرق والاستحالة. فهذا وأمثاله مما يعلم به تقديسه وتنزهه عن هذه الأمور التي هي عدم ذاته أو عدم ما هو من ذاته ؛ ولهذا كان تنزهه عن ذلك بينا فى الفطرة ، معروفا فى العقول ، للعلم بأنه حق واجب الوجود بنفسه ، يستحيل عليه ما يناقض ذلك . فتبين أن أن ما ذكره من المساوات وان كان حقا فلم يذكره على الوجه المحقق ، ولا ذكر دليله المقرر له ، بل ذكر شيئا يحتاج اليه مع ما فيه من الايهام .

طريق التقديس التى اهملها الرازي

الوجه الثالث والعشرون : أنه لو قال : لو جازت عليه هـذه الصفات لزم افتقاره الى خالق آخر ، أو لزم ان الامكان والحدوث غير محوج إلى الخالق . لكان قد نبه على دليل نفي هذه الامور وان كان لم يبينه ويقرره ؛ اذ تجويز هذه الأمور انما يستلزم الافتقار الى الخالق . وكون الامكان أو الحدوث ليس محوج الى الخالق اذا تبين أن بهذه الأمور يجب ان يكون محدثا وممكنا ، وهو

عجزه عن بيان الدليل

(١) لعله باسقاط (ان) .

لم يبين ذلك ، فكيف وهو لم يقل ذلك ؛ بل علق هذا الانتفاء بمماثلته للممكنات فيه .

وما يكفي في التنزيه

الوجه الرابع والعشرون : انه لو بين أن هذه الأمور تستلزم الحدوث والامكان كان هذا وحده كافيا فى تنزيه الرب عنها ، للعلم بأنه قديم واجب الوجود ؛ وأما كون الممكن المحدث لا بد له من خالق ، وأن الحدوث والامكان محوج الى الخالق . فذاك يذكر لبيان ثبوت الخالق القديم واجب الوجود ، ولا يذكر لبيان تنزيهه عما يستلزم عدمه ؛ فإن الكلام فى تنزيهه عن ذلك إنما هو بعد أن يقرر العلم بوجود الخالق القديم الواجب الوجود ، فإذ تقرر ذلك بين أنه لا يجوز عليه ما ينافي ذلك لافضائه الى الجمع بين النقيضين ؛ لا لأن تجويز ذلك يقتضى ابتداءاً أنه يفتقر الى خالق ؛ اذ الكلام انما هو فى الخالق . فيقال : لو جاز هذا عليه امتنع ان يكون هو الخالق القديم ، وكان هذا أبين فى الدلالة على المقصود مما ذكره فى اصل اثبات واجب الوجود .

صفات الكمال يجب نفي التمثيل فيها

الوجه الخامس والعشرون : أن نفي المماثلة واجب فى صفات الكمال كالعلم والقدرة والحياة ، بل والوجود . فيقال : لو كان مماثلا لغيره فى هذه الصفات فيوصف غيره بمثل ما يوصف به من الوجود وصفات كمال الوجود لزم تماثلهما ، وإذا تماثلا جاز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، فيلزم أن يكون القديم محدثاً ، والمحدث قديما ، والواجب ممكنا والممكن واجبا ، وأمثال ذلك . فهذا ونحوه يدل على أنه ليس مثله شيء فى وجوده ونفسه . وصفات الكمال الثابتة لوجوده ونفسه ، واذا انتفى عنه مماثلة شيء له فى الوجود وصفات كمال الوجود كان هذا اثباتا لأنه ليس كمثله شيء ، وأنه لم يكن له كفواً أحد وأنه لا سمي له . أما أن يترك هذا كله ، ولا يذكر الا تنزيهه عن صفات النقص ، ولا ينزه عنها الا عن

مماثلته للمخلوقات فيها ، ولا يذكر دليل لزوم حدوثه وامكانه ، أو لزوم اجتماع النقيضين مما هو بين معروف فهذا كما ترى . فلو قيل له لكان هذا كلاماً متوجها .

الوجه السادس والعشرون : لا نسلم انه لو ساوى غيره فى هذه الأمور لزم افتقاره الى خالق آخر ، ولزم أن يكون الامكان والحدوث غير محوج الى الخالق . فانك لم تبين هذه الملازمة ،والقول الذى تنفيه لم يحتج الى هذا الدليل ، وان لم يكن بينا بنفسه لم يكن فى اثبات واجب الوجود نفيه ؛ إذ الكلام فى أن واجب الوجود هل هو متصف به أم لا ؛ لا فى اثبات واجب الوجود . ثم قد تبين بهذه الوجوه ان هذا المقام لما قال فيه ما هو حق لم يحققه لا تصوراً ولا تصديقاً ، والكلام إذا تبين ما هو باطل ، و بين مافيه حق ، ثم تبين ولم يقرر كان فيه مافيه (١) .

مافي كلامه من الحق لم يحققه

الوجه السابع والعشرون : قوله : « فيثبت أنه لا بد لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته التى بها امتازت عن سائر الذوات مما لا يصل الوهم والخيال الى كنهها ، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضى به الخيال (+) »

يقال : لا يخلو إما أن تكون ناقلا عنهم ماتقوله ؟ أو ملزما لهم أن يقولوا مالم يقولوه ؟ فإن كنت ناقلا عنهم لم يحسن قولك : انه لا بد لهم من الاعتراف بذلك ؛ فإن هذا اقامة للحجة بأن عليهم الاعتراف ؛ لا نقل عنهم للاعتراف ، مع أن القوم فى نفي هذه الآفات والنقايص ونفي التمثيل والتشبيه من أعظم الأمة قولا بذلك ، كما دل عليه الكتاب والسنة والحجج العقلية ـ لا يحتجون فى نفي

الحنابلة لا يحتجون بهذه الحجة ولا يحتاجون الى الالزام بمضمونها وهم أعظم تنزيها

---

(١) المعنى ان الكلام اذا جمع بين ماهو حق وبين ماهو باطل ولم يحقق مافيه من الحق كان منتقداً ومقصراً في اثباته .

(+) ص ٩ .

التمثيل بهذه الحجة الفاسدة التى لاتدل على نفي التمثيل مطلقا ، وإنما تدل اذا كملت على تنزهه (١) عن بعض الآفات والنقايص المستلزمة عدمه أو لجواز عدمه . فلا نقلت عنهم ما يقولونه من التنزيه ، ولا احتججت على التنزيه بحجة موجبة مطلقا ؛ بل ولا تدل بنفسها على شيء منه . وان كنت ملزما لهم بمقتضى هذه الحجة فالالزام انما يكون لمن لايقر بمضمون الحجة ، والقوم من أعظم الناس قولا بموجب هذه الحجة ، ووجوب تنزيه الله سبحانه وتقديسه عن هذه الأمور وغيرها كما علم ذلك بالشرع والعقل . ومعلوم أن المطلوب اذا كان اعتراف المنازع به من اظهر الأمور كان اثبات اعترافه باثبات وجوب اعترافه به ، واثبات الوجوب بمثل هذه الحجة فيه ما فيه ، مع (٢) نفي دخول اعتراف الناس لا يقتضى وجوب اعترافهم ، لكونهم قد ينازعون فى ثبوت الوجوب .

الوجه الثامن والعشرون : أن هذه الحجة انما توجب انه لا تجوز عليه هذه الصفات المقتضية للعدم ، وهذا ولله الحمد متفق عليه بين المسلمين ؛ بل بين المقرين بالصانع ، حتى ان عليه المشبهة والمجسمة الذين يقولون انه لحم ودم ، وانه ندم حتى عض يده وجرى الدم ونحو ذلك ؛ لكن يذكر عن بعض اليهود أنه مرض حتى عادته الملائكة ، وهذه الحجة لا تنفي شيئا من التشبيه والتمثيل ، فذكرها ضائع . فما توجبه هذه الحجة يكتفى به فى هذا المقام ، وما يثبته القوم وسائر المؤمنين من التنزيه والتقديس لا يعتمد فيه على مثل هذه الحجة . فلم يذكر ما يصلح لهذا المقام لا من المذهب ولا من الدليل !

الصفات المقتضية للعدم متفق على نفيها بدون هذه الحجة

الوجه التاسع والعشرون : ان الذي هو أبلغ من مقتضى هذه الحجة من نفي التمثيل والتشبيه يقولون به ، كما يقول به سلف الأمة وسائر الأئمة ، وليس فيه

ونفي التمثيل لا يثبت دعواه

(١) بالأصل وانما تدل على اذا كملت في نفسه . ففيها تقديم وتصحيف .
(٢) لعله سقط كلمة (أن) .

حجة لما ادعيته ، فكيف فى مضمون هذه الحجة ، وذلك أن نفي التمثيل والتشبيه لا يقتضى تجويز كونه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا اثبات ما يعلم ببديهة العقل امتناعه ، كما تقدم بيانه .

الوجه الثلاثون : أنك قلت : هم ايضا معترفون بأن ذاته مخالفة لذوات هذه المحسوسات(+) وهذا نقل صحيح ؛ ثم قررت هذا النقل بأن بحثت بالحجة التي ذكرتها أن خصوص ذاته لا يصل الوهم والخيال الى كنهها ، وهذا ليس هو ذلك المنقول ، ولا اقمت عليه دليلا ، فكان هذا من الأغاليط ، و به يحصل المقصود من اعترافهم بأنه لا مثل له .

مغالطاته

الوجه الحادى والثلاثون : قولك : « فثبت أنه لا بد لهم من الاعتراف بأن خصوص ذاته التى بها امتازت عن سائر الذوات مما لا يصل الوهم والخيال الى كنهها ، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال (+) » أمر لم تنقله عنهم ، ولا دلت الحجة عليه حتى يقال يجب اعترافهم به ، كما أنها انما دلت على امتناع العدم والآفات التى هي ملازمة العدم عليه كالمرض ونحوه ، وهذا حق ؛ لكن ليس فى ذلك ما يقتضى أن خصوص الذات مما لا يصل اليه الوهم والخيال . وان كان هذا حقاً اذا فسر بمعنى صحيح ؛ فإن العلم بكونه موجوداواجب الوجود يمتنع عليه العدم ومايستلزم العدم لا يتعرض لكونه يعلم بالعقل والخيال أو الوهم والحس أو غير ذلك لا بنفي ولا اثبات اصلا ، فضلا عن ان يكون كنهها معلوما أو غير معلوم ، فأي ملازمة بين الحجة والدعوى ؟ ! بل لو أقمت الحجج الصحيحة الدالة على نفي التمثيل - كما قررنا نحن - لم يكن فى ذلك تعرض لنفي معرفة كنهه ولا نفي لمعرفته بحس أو خيال أو غير ذلك ؛ فضلا عن كونك لم تذكر الا ما يقتضى وجوب وجوده !

الرازي ينقل عن الحنابلة مالم يقولوه،ويلزمهم بمالا تدل حجته عليه

(×) ص ٩

الوجه الثانى والثلاثون : أن القوم مع سائر اهل السنة يقولون ان حقيقة الباري غير معلومة للبشر ؛ ولهذا اتفقوا على ماتفق عليه السلف من نفي المعرفة بما هيته وكيفية صفاته ؛ ثم جمهورهم يقول مايقوله السلف من نفي المعرفة بالكيفية ويقولون : لاتجرى ماهيته فى مقال ، ولاتخطر كيفيته بمثال . ومنهم من يقول كما يقوله طوائف من النفاة المعتزلة وغيرهم : إنه لاماهية له فتجري فى مقال ، ولا كيفية له فتخطر ببال ، فلايحيط أحد من المخلوقين على (١) حقيقة ذاته ، ولا يبلغ قدره غيره ، كما فى الدعاء المأثور : «يامن لا يعلم ماهو الاهو» بل قد قال فى الجنة: «أعددت لعبادي الصالحين مالاعين رأت ، ولاأذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، بله ماأطلعكم عليه » وتصديق ذلك فى كتابه حيث قال : (فلاتعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين) [٣٢ / ١٧] فهم لايحيطون علماً بكنه عامة المخلوقات فكيف يحيطون علماً بكنه الخالق تعالى ، وقد قال تعالى : (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى ، وماأوتيتم من العلم الا قليلا) [١٧ / ١٥] وفى الصحيح عن ابن عباس ، عن ابي بن كعب ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الخضر الذى قال الله عنه: (فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً [١٨ / ٦٥] قال لموسى الذى كلمه الله تكليما : « مانقص علمى وعلمك من علم الله الا كما نقص هذا العصفور من هذا البحر » لما ركب فى السفينة وقد وقف عليها عصفور فنقر فى البحر نقرة ، وفى صحيح مسلم عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول فى سجوده وروى انه كان يقوله فى قنوته ايضا : «اللهم انى اعوذ برضاك من سخطك ، و بمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لاأحصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك » فإذا كان اعلم الخلق بربه لايحصى ثناء عليه فكيف بمن هو دونه بدرجات لايحصيها الا الله .

وهم مع أهل السنة لا يقولون بعلم الكيفية

---

(١) لعله بحقيقة .

الرازي لا يعرف هذا المذهب ، ولا يقيم عليه حجة ، ويخصص في مكان التعميم

وان كان هذا الذى يقولونه ويثبتونه بالأدلة الشرعية والعقلية لم تذكر انت عليها حجة ولا نقلت فيها مذهبا : فقولك «لابد من الاعتراف بأن خصوصية ذاته التى بها امتازت عن سائر الذوات مما لا يصل الوهم والخيال الى كنهها » تقصير وتفريط ، فإنه لايصل الى كنهها لاعلم ولاعقل ولامعرفة ولاحس ولا وهم ولاخيال ولانوع من انواع الادراكات ، فتخصيص الوهم والخيال بذلك يشعر بأن غير الوهم والخيال يصل الى كنهها ، وانهم يفرقون بين هذا وهذا ، وانه يجب التفريق بين وصول الوهم والخيال الى كنهها و بين وصول العلم والعقل ، وكل هذا غلط .

الوجه الثالث والثلاثون : انه اذا لم يكن فرق فى نفس ادراك كنهه بين الوهم والخيال و بين الحس و بين العلم والعقل لم يحصل شيء من مطلوبك ؛ فإن المطلوب أنه لابد من الاعتراف بثبوت أمر على خلاف حكم الحس والخيال ، والذى ذكر لافرق فيه بين الحس والخيال و بين العقل ؛ فإن هذه الأمور لاتكيف ذاته ، ولايلزم من نفي اكتناه ذاته نفي معرفته بها ، كما لم يلزم نفي معرفته بالعلم والعقل. فإن قوله «لابد لهم من الاعتراف بأن خصوص ذاته الذي امتازت به عن سائر الذوات مما لايصل الوهم والخيال الى كنهها ، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف مايحكم به الوهم ويقضى به الخيال » مع انه لم يذكر حجة عليه لافرق فيه بين الوهم والخيال و بين الحس والعقل والعلم ، فان شيئا من ذلك لايصل الى كنهه . وإذا كان مقصوده الفرق بين الوهم والخيال و بين العقل والعلم بهذا ــ مع انه لافرق بينهما من هذا الوجه ، ومع أن ذلك لاينفى معرفته بذلك وان لم يوصل ذلك الى كنهه ــ ظهر أن ما قاله ليس فيه تحصيل لغرضه ، مع مافيه من التفريق بين الاشياء فيما اتفقت فيه .

بمثل هذا المتشابه من الكلام أضل الرازي وأمثاله عباد الله

فتدبر هذا كله فإنه كلام حق يعرف كيف اضل هؤلاء لعباد الله بمتشابه

الكلام ، كما قال الامام احمد في وصفهم: يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويلبسون على جهال الناس بما يتكلمون به من المتشابه .

الوجه الرابع والثلاثون : أنه لوعارضه معارض ، وقال : قد ثبت انه لا فرق فيما ذكرته من نفي الوصول إلى كنهه بالعقل والوهم والخيال ، ثم ثبت بذلك انه لايجب ان لايكون معلوماً بالعقل ، فقد ثبت ايضا انه لايجب أن لايكون معلوما بالوهم والخيال : لكان هذا متوجهاً أكثر من كلامه .

معارضته

الوجه الخامس والثلاثون: ان يقال الذين اتفقوا من أهل السنة وغيرهم على أن العباد لم يعرفوا كنهه في الدنيا تنازعوا في امكان ذلك وفي حصول ذلك عند رؤيته في الاخرى ، وهذا يبين ان معرفة حقيقته وكنهه بالحس أولى منها بالعقل ثم الخيال والوهم يتبع الحس ، فهذا قد يستدل به على امكان معرفة كنهه وحقيقته بالحس والخيال والوهم .

وقلب حجته عليه

الوجه السادس والثلاثون : قوله : « وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضى به الخيال(+) » كما أنه لايلزم من عدم وصول العلم والعقل الى كنه الذات أن يكون على خلاف مايقضى به العلم والعقل ويحكم به الحس كما تقدم ، مع أن هذه العبارة هنا ليست ظاهرة في المعنى .

لا يلزم من عدم وصول العقل والخيال أن تكون على خلافهما

الوجه السابع والثلاثون أن لفظ « الوهم » ، « والخيال » في هذه المواضع التي ذكرتها تحتمل شيئين ؛ فإن هذه الألفاظ كثيرا ماتستعمل فيما يتوهمه الانسان ويتخيله مما لايكون له حقيقة في الخارج مثل ما يتخيل جبل ياقوت ، وبحر زئبق ونحو ذلك ، ومثل ما يتوهم شخصا انه عدوه ويكون وليه ، أو أنه وليه ويكون

(×) ص ٩

عدوه ، وأمثال هذه الاعتقادات التى لاتكون مطابقة ترتسم فى نفس الانسان فيتخيلها و يتوهمها وتكون باطلة من جنس الكذب ؛ ولهذا اذا دفع نوع من هذه الأقوال يقال : هذا خيال ، وهذا وهم ، وقد أوهم فلان كذا ، ومنه سميت الخيلاء. والمختال مختالا ، لأن المختال يتخيل فى نفسه من عظمته وقدره مالاحقيقة له (والله لايحب كل مختال فخور) [٤ / ٣٦] وكان النبى صلى الله عليه وسلم يقرأ فى الاستعاذة «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه، ونفخه ، ونفثه» فهمزه الوسوسة ، ونفخه الكبر ، ونفثه الشعر ؛ فإن الكبر ينفخه حتى يصير مغطى فى الخيال مع انه حقيقة كالظرف المنفوخ من غير أن يكون فيه شيء .

يراد بلفظ الوهم والخيال المطابق ، وغير المطابق

ولكن استعمال لفظ « التخيل » و «التوهم» فى هذا من جنس استعمال لفظ الاعتقاد الفاسد والظن والجهل فيما لا يكون مطابقا ،وان كان جنس الاعتقاد قد يكون حقا وعلما ، و كثيراً ما يستعمل فيما يتخيله و يتوهمه مما يكون له حقيقة فى الخارج ، فيكون التخيل والتوهم ولفظ التخيل والتوهم صادقا مطابقا مثل مايتخيل الانسان فى نفسه ما ادركه بصره وغيره من الحواس ، و يتوهم فى نفسه ما علمه من الصفات ، إذ قد يصطلح بعض أهل الطب والفلسفة على أن التخيل للصور ، والتوهم للمعانى التى فيها . ولفظ التخيل والتوهم يعم القسمين المطابق وغير المطابق ، كما يعم لفظ الخبر للخبر الصادق والكاذب، ولفظ الكلام للحق والباطل ولفظ الارادة للمحمود والمذموم ،ولفظ الظن والحسبان للمصيب والمخطي ، ولفظ الاعتقاد للحق والباطل . فما يتخيله الانسان و يتوهمه قد يكون حقا أو باطلا مثل ما يعتقده ، و يظنه ، ومنه سمي السحاب مخيلة لأنه يخال فيه المطر ، وفى حديث عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله ﷺ إذا رأى مخيلة أقبل وأدبر ، فإذا رأى المطر جلس » ومنه قول الشاعر :

اذا رأيت مخيلة لمعت   وتلألأت كمواقع القطر

فهذا فى التخيل

وأما فى « التوهم » بلفظ التهمة ؛ وأصله وهمة . يقال اذا توهم فى الانسان شيء من الريب ، ثم قد يكون ما اتهم به حقا ، وقد يكون باطلا ، ولها فى الشريعة حكم معروف حيث يحبس فيها المجهول الحال ، كما فى حديث بهز بن حكيم ، عن ابيه ، عن جده « أن رسول الله ﷺ حبس فى التهمة » ولهذا صنف الحارث المحاسبي كتابا سماه « كتاب التوهم » مضمونه أن يتصور الانسان فى نفسه ما أخبر الله به من أمور الآخرة وغيرها ليتذكر ذلك ويحققه فى نفسه .

وكثيراً ما يخص بهما الباطل الذي لا حقيقة له

واسم الجنس اذا كان يعم نوعين احدها اشرف من الآخر فقد يخصون فى العرف النوع الاشرف باسمه الخاص ويبقون الاسم العام مختصا بالنوع المفضول كما فى لفظ الحيوان ، والدابة وذوي الأرحام والجائز ، والممكن ، والمباح ، وغير ذلك فهذا كثيرا ما يخص بلفظ الوهم والخيال النوع الناقص ، وهو الباطل الذى لاحقيقة له ، وأما ما كان حقا مما يتخيل ويتوهم فيسمونه باسمه الخاص من أنه حق وصدق ونحو ذلك ، ومن أنه معلوم ومعقول ، فإنه اذا كان حقا عقله القلب فصار معقولا كما يعقل أمثاله ، ويقال انه متصور ومتذكر ونحو ذلك . وهذا بخلاف لفظ العلم والعقل والاحساس ، فان هذا انما يقال على نفس الادراك الذى هو الادراك الصحيح . ولفظ التخيل والتوهم لا يدل على نفس الادراك ؛ وانما يدل على نحو الاعتقاد الذى يكون مطابقا للادراك تارة ويكون فيما تصور فى النفس وتألف فيها وتنشأ فيها كما تنشأ فيها العلوم بالنظر والاستدلال. وهذا الثانى يكون حقا تارة وباطلا أخرى ، كما أن ما يثبته الانسان فى نفسه من الاعتقادات بالنظر والاستدلال قد يكون حقاً وقد يكون باطلا . ومن هذا « التخيل والتوهم » ما يراه الانسان فى منامه فانه ينشأ فى نفسه فى النوم وان لم يكن رآه بعينه فى النظر .

لا يصلح الجمع بين لفظ الحس وبين لفظ الوهم والخيال

واذا كان كذلك لم يصلح أن يجمع بين لفظ الحس وبين لفظ الوهم والخيال ويجعلهما فى قرن واحد حتى يقول: لابد من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحس والخيال. فإن الاحساس هو موجب العلم الصحيح، واصله الابصار، كما قال تعالى: (وكم اهلكنا قبلهم من قرن هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزاً) وقال يعقوب: (يابنى اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه) وقال تعالى: (فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصارى الى الله) وقال النبي ﷺ: « كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » واما الخيال والوهم فهو من نحو الاعتقاد الذى يكون حقا تارة وباطلا أخرى، وقد يخص باسم الباطل. فأين هذا من هذا ؟

وان اراد انه لايحس اى لايرى فهذا باطل كما تقدم التنبيه عليه.

الوجه الثامن والثلاثون ان يقال له: ماتريد بلفظ الوهم والخيال ؟ اتريد به ما قد يخص هذا اللفظ به فى العرف من تخيل الباطل وتوهمه ؟ فلاريب أن كل حق فى الوجود ينزه عن هذا التوهم والتخييل، وكل حق فإنه على خلاف ما يقضى به هذا الوهم والخيال، وكل حق فهو على خلاف هذا الوهم والخيال، وما اكثر ما

أنواع من التخيلات الفاسدة

يسمع وصف شيء بالفاظ فيتخيلونه على صورة فإذا رأوه وجدوه بخلاف ماتخيلوه وما اكثر مايتوهم الانسان فى انسان شيئاً فإذا رآه وجده بخلاف ماتوهمه. ولاريب ان الله على خلاف مايتخيله ويتوهمه المبطلون من الجهمية وغيرهم، كما قال تعالى: (سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين) [٣٧ / ١٨٠ - ١٨٢] وقال: (سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيراً) وقال: (ولكن ظننتم أن الله لايعلم كثيراً مما تعملون، وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين) [٤١ / ٢٢، ٢٣] وقال (وتظنون بالله الظنونا، هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديداً) [٣٣/ ١١]

وقال: (ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظانين بالله ظن السوء عليهم دائرة السوء ـ الى قوله ـ بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون إلى أهليهم أبداً ، وزين ذلك فى قلوبكم ؛ وظننتم ظن السوء ، وكنتم قوماً بوراً) [٤٨/١٢] وقال : (فظن أن لن نقدر عليه فنادى فى الظلمات أن لا إله الا انت سبحانك إنى كنت من الظالمين) [٢١/٨٧] وقال (إنه كان فى أهله مسروراً ، إنه ظن أن لن يحور) [١٤/١٤] وقال : (إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً [٥٨/٣٨] و (ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى) [٥٣ ٢٣] وقال : (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون) [٤٣ / ٨٠]

ولا يب أن الاعتقادات الفاسدة مثل اعتقاد الكفار فى ربهم وما يتبعها من الارادات هى خيالات باطلة وأوهام باطلة ، كما قال تعالى : (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا،ووجدالله عنده فوفاه حسابه ، والله سريع الحساب ، أو كظلمات فى بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض ، إذا أخرج يده لم يكد يراها ،ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور) [٢٤/٤٠] هذا بعد قوله: (الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة — الى قوله — نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم [٢٤/٢٥ وقال تعالى : (أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها) [٦/١٢٢] .

ولا ريب أن كثيرا من الناس يتخيل ويتوهم فى نفسه صوراً باطلة ، ويعتقد أن ربه كذلك كما يعتقد فى ربه اعتقادات باطلة ، ويعتقد أن ربه كذلك . فالاعتقاد والتوهم والتخيل الباطل موجود فى جانبي النفي والاثبات ، والباطل فى

جانب النفي اكثر منه فى جانب الاثبات ؛ ولهذا يوجد من الجهمية النفاة من يعتقد ان الله هو الوجود المطلق ، وانه وجود الموجودات أنفسها(١) وأنه بنفسه فى كل مكان ، وان وجود الموجودات كلها وجود واحد . ويقولون بوحدة الوجود فى الخارج وأنه عين ذلك الوجود ، ونحو ذلك من الاعتقادات التى يقولون انها حصلت لهم بالكشف والمشاهدة ، وهي خيالات وأوهام باطلة : إما ان لايكون لها حقيقة فى الخارج ، او يكون لها حقيقة لكن تكون هي أمر مخلوق لاتكون هي الخالق سبحانه . وكما يتخيلون ويتوهمون انه لاداخل العالم ولاخارجه ، ولافوق ولاتحت ، ولاكذا ولاكذا مما هو عند أهل العقول السليمة خيالات باطلة وأوهام فاسدة لاتنطبق إلا على المعدوم بل على الممتنع؛ ولهذا يوجد فى هؤلاء من يعبد المخلوقات ، ومن يعتقد فى كثير من المخلوقات أنه الله أضعاف اضعاف مايوجد فى أهل الاثبات ، كما قد رأينا وسمعنا من ذلك مالا يسع هذا المكان ذكر عشره ، فلهذا هم أعظم الناس اختيالا وكيداً حيث يختال أحدهم فى نفسه انه الله ، ويعظمون فرعون فى قوله : (أنا ربكم الاعلى) [٧٩ / ١٤] (مالكم من إله غيرى) [٢٨ / ٢٨] ونحو ذلك من الاختيال الباطل الذى هو افسد اختيال واعظم فرية على الله . تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

وأما إن اراد انه على خلاف مايصدق به ويعتقده ويظنه ويتوهمه ويتخيله ويقوله ويصفه وينعته الأنبياء والمؤمنون به فهذا باطل ،فإن اعتقاد هؤلاء فيه اعتقاد مطابق حق ، وان سمي ظنا ونحوه ، كما قال تعالى : (واستعينوا بالصبر والصلاة وانها لكبيرة إلا على الخاشعين ، الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم) وقال تعالى (فاما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه ، إنى ظننت أني ملاق

---

(١) بياض مقدار كلمتين .

حسابيه) وفى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: (يقول الله انا عند ظن عبدى بى فليظن بى خيرا) وفى صحيح مسـلم عن جابر عن النبي ﷺ انه قال : «لا يموتن احدمنكم إلا وهو يحسن الظن بالله تعالى» فمن ظن وتوهم فى ربه انه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير كان هذا الظن والتوهم حقا ، وان كان الواجب تيقن ذلك ، بخلاف من ظن وحسب انه لايسمع سره ونجواه ، كما قال تعالى : (أم يحسبون أنا لانسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون) [٤٣/٨٠] وقال: (وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا) [١٨٦ / ١٤٠] .

مـن الاعتقـاد والتوهم والتخيل الصحيح مالاينكر

بل لفظ الرؤية وان كان فى الاصل يـكون مطابقا فقد لايـكون مطابقا كما فى قوله : (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا) [٣٥ / ٨] وقال: (يرونهـم مثليهم رأي العين) [٣ / ١٣].

وقد يكون التوهم والتخيل مطابقا من وجه دون وجه ، فهو حق فى مرتبته ، وان لم يكن مماثلا للحقيقة الخارجة مثل ما يراه النـاس فى منامهم . وقد يرى فى اليقظة من جنس ما يراه فى منامه ، فإنه يرى صورا وأفعـالا ، ويسمع أقوالا ، وتلك امثال مضروبة لحقائق خارجية ، كما رأى يوسف سجود الـكواكب والشمس والقمر له ، فلا ريب أن هذا تمثله وتصوره فى نفسه وكانت حقيقته سجود أبويه واخوته ، كما قال : (يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا) [١٢/١٠٠] وكذلك رؤيا الملك التى عبرها يوسف حيث رأى السنبل بل والبقر ، فتلك رآها متخيلة متمثلة فى نفسه وكانت حقيقتها وتأويلها مـن الخصب والجدب . فهذا التمثل والتخيل حق وصدق فى مرتبته بمعنى أن له تأويلا صحيحا يكون مناسباً له ومشابهاً له من بعض الوجوه ؛ فإن تأويل الرؤيا مبناها على القياس والاعتبار والمشابهة والمناسبة . ولـكن من اعتقد أن ماتمثل فى نفسـه وتخيل من الرؤيا هو مماثل لنفس الموجود فى الخارج وان تلك الأمور هي بعينهـا

ر آها فهو مبطل مثل من يعتقد ان نفس الشمس التي في السماء والقمر والكواكب انفصلت عن أماكنها وسجدت ليوسف ، وان بقرا موجودة في الخارج سبعا سمانا أكلت سبعا عجافا : فهذا باطل .

اذا رأى ربه في المنام فهو حق لكن

واذا كان كذلك فالانسان قد يرى ربه في المنام ويخاطبه . فهذا حق في الرؤيا ، ولا يجوز أن يعتقد أن الله في نفسه مثل ما رأى في المنام ؛ فإن سائر مايرى في المنام لا يجب ان يكون مماثلا ، ولكن لابد ان تكون الصورة التي رآه فيها مناسبة ومشابهة لاعتقاده في ربه ، فان كان ايمانه واعتقاده مطابقا(١) أتي من الصور وسمع من الكلام ما يناسب ذلك ، والا كان بالعكس . قال بعض المشايخ : اذا رأى العبد ربه في صورة كانت تلك الصورة حجابا بينه وبين الله . ومازال الصالحون وغيرهم يرون ربهم في المنام ويخاطبهم ، وما اظن عاقلا ينكر ذلك ، فان وجود هذا مما لا يمكن دفعه ؛ إذ الرؤيا تقع للانسان بغير اختياره ، وهذه مسألة معروفة ، وقد ذكرها العلماء من اصحابنا وغيرهم في أصول الدين ، وحكوا عن طائفة من المعتزلة وغيرهم انكار رؤية الله ، والنقل بذلك متواتر عمن رأى ربه في المنام ؛ ولكن لعلهم قالو : لا يجوز أن يعتقد أنه رأى ربه في المنام فيكونون قدجعلوا مثل هذا من أضغاث الأحلام ، ويكونون من فرط سلبهم ونفيهم نفوا أن تكون رؤية الله في المنام رؤية صحيحة كسائر مايرى في المنام . فهذا ممايقوله المتجهمة ، وهو باطل مخالف لما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ؛ بل ولما اتفق عليه عامة عقلاء بني آدم ، وليس في رؤية الله في المنام نقص ولا عيب يتعلق به سبحانه وتعالى ، وانما ذلك بحسب حال الرائي وصحة إيمانه وفساده ، واستقامة حاله وانحرافه . وقول من يقول ماخطر بالبال أو دار في الخيال فالله بخلافه ، ونحو

(١) بالأصل « معا » ولعله كما اثبتنا « مطابقا » ليطابق سياق الكلام .

ذلك(١) اذا حمل على مثل هذا كان محملا صحيحا ، فلا نعتقد أن ماتخيله الانسان في منامه أو يقظته من الصور أن الله فى نفسه مثل ذلك ، فإنه ليس هو فى نفسه مثل ذلك، بل نفس الجن والملائكة لا يتصورها الانسان و يتخيلها على حقيقتها ، بل هي على خلاف مايتخيله ويتصوره في منامه و يقظته ، وان كان مارآه مناسبا مشابها لها ؛ فالله تعالى اجل وأعظم (٢) .

بعض النفاة يزعمون ان الرسل خيلوا للامم ، أسباب غلطه

وهؤلاء النفاة من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة ونحوهم يزعمون ان الرسل فيما اخبروا به من صفات الرب خيلوا ومثلوا حتى اخرجوا المعقول في مثال المحسوس ، و كذلك يقول هؤلاء المفلسفة ان ماأخبرت به الرسل من أمر المعاد أمثال مضروبة لتفهيم المعاد العقلى واللذة والألم العقليين ، و يقول الفارابى وأمثاله إن خاصة الأنبياء جودة التخيل والتخييل . والكلام على هؤلاء و بيان خطئهم وضلالهم فى هذا التخيل والتوهم الذى هو غير مطابق له موضع غير هذا (٢) ومن اكثر اسباب غلطهم بناؤهم على ان المعقول الموجود (٣) يكون له وجود فى الخارج ، وهم اذا تدبروا ذلك علموا ان المعقولات التى هي امور كلية انما وجودها فى الأذهان لافى الاعيان ، وان الخارج لايكون فيه شيء مما هو معقول مجرد وهو الأمور الكلية ، الا أن يراد بالمعقول فى قولهم : مثلوا المعقول فى صورة المحسوس . مايحسه الانسان بنفسه دون جسده فهذا فى الحقيقة محسوس موجود لكن بالحس الباطن والوجد الباطن ، ليس معقولا محضا ، ولا فى تمثل أن الانسان يحس جوعه وشبعه ولذته والمه انه ينتقل حكمه من الباطن الى الظاهر كما ينتقل حكم الحس بالظاهر الى الباطن واذا قدر وجود النفس بغير بدن فهو يحس بما يجده من لذة وألم ، وذلك أمر محسوس لها ، و بجنس أسباب ذلك لايكون لها معقولا مجردا كليا ، فإن

---

(١) بياض مقدار أربع كلمات .

(٢) انظر ص ٤٤ ج ١ من الفهارس العامة .

(٣) لعله المجرد كما يأتي ايضاحه .

ذاك انما ثبوته فى مجرد العلم والاعتقاد ، ولابد له من أفراد موجودة فى الخارج والا لم يكن حقا . ومن المعلوم ان هذا الظان ان النفس تلذذ بهذه الامور دون ادراك الحقائق الخارجية من أفسد الظن ، وهو كقول من يقول : ان النفس تتلذذ بتمثل المحسوس والمشتهى دون المباشرة لحقيقته الخارجة ، فقولهم : يمثل المعقول فى صورة المحسوس . كلام لاحقيقة له ، لكن لو قال يمثل الغائب فى صورة الشاهد و يمثل الغيب فى صورة الشهادة : كان هذا حقا؛ فإن الانسان انما يعلم مايشهده ويحس به بالقياس والتمثيل لما شاهده ، لكن هذا لايقتضي أن تكون الامور الغائبة المتمثلة ليست فى أنفسها مما يحس بل يعقل عقلا مجرداً؛ فإن هذا لايقوله من يفهم مايقوله .

قال شيخ الاسلام ابو العباس تقي الدين ابن تيمية قدس الله روحه فى كتاب « بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية » :

الوجه الثالث والستون(١) أن يقال : إن الصحابة والتابعين وسائر سلف الأمة وأئمتها ، وأئمة أهل الحديث والفقهاء والصوفية والمتكلمة الصفاتية من الكلابية والكرامية والاشعرية ، وغيرهم من طوائف المتكلمين من المرجئة(٢) والشيعة(٣) وغيرهم فى(٤) اثبات هذه الصفات الخبرية . و بقية الصفاتية النفاة :

---

(١) سقط بعض الوجوه حسب هذا العدد .

(٢) الارجاء كان أولا في أهل الكوفة أكثر ، وقال أول من قاله حماد بن أبي سليمان ج ٧ ص٣١١ ، ٣٥٧ ج ١٠ وقال المؤلف واما المرجئة فليسوا من أهل البدع المعضلة بل دخل في قولهم طوائف من أهل الفقه والعبادة وماكانوا يعدون الامن أهل السنة حتى تغلط أمرهم بما زادوه من الأقوال المغلظة ج ٣ ص ٣٥٧ . وانظر فرق المرجئة الثلاث ومقالاتهم في الايمان والأحكام ص ١٢٩ ـ ١٣٩ الفهارس .

(٣) أما الشيعة ففيهم في طرفي النفي والاثبات مالا يوجد في أهل الحديث والصوفية وأهل المذاهب الأربعة ج ٦ ص ١٧٤ ، ١٧٥ . ومتأخروا الشيعة وافقوا المعتزلة في باب الأسماء والأحكام وفي باب القدر وفي التجهم وزادوا عليهم الامامة والتفضيل وخالفوهم في الوعيد وهم أيضاً يجوزون الخروج على الأئمة ج ٦ ص ٥٥ ، ج ١٣ ص ٢٠٩ ، تقدم ما يتعلق بانقسام الشيعة وبدعهم وشركهم .

(٤) لعله على .

لها فى الصفات التى يسمونها الصفات العقلية كالحياة والعلم والقدرة(١) ، لكن من هؤلاء الصفاتية من يجعل تلك الصفات الخبرية صفات معنوية ايضا قائمة بالموصوف مثل هذه ، وانما يفرق بينهما لافتراق الطريق التى به علمت ، فتلك علمت مع الخبر الصادق بالعقل ، وهذه لم تعرف الا بالخبر . وأما السلف والأئمة وأهل الحديث وأئمة الفقهاء والصوفية وطوائف من أهل الكلام فلا يقولون ان هذه من جنس تلك ، لا يسمونها ايضا صفات خبرية ؛ لأن من الصفات المعنوية مالا يعلم إلا بالخبر ايضا ، فليس هذا مميزا لها عندهم ، ومنهم من يقول هذه معلومة بالعقل ايضا .

لا فرق بين الصفات العينية والصفات المعنوية في الاثبات

وعلى القولين سواء كانت صفات عينية (أ) ومعنوية : فيقال من المعلوم أن الموجودات فى حقنا إما أجسام كالوجه واليد ، وإما أعراض كالعلم والقدرة ، فإذا كان أهل الاثبات متفقين على أن العلم والقدرة ثابت لله على خلاف ما هو ثابت للمخلوق وان لم يكن فى ذلك نفيا لحقيقته ولا تمثيلا له بالمخلوق فكذلك إذا قالوا فى هذه الصفات إنا نثبتها على خلاف ما هو ثابت للخلق ، أو لافرق بين ثبوت ما هو عرض فينا مع كونه غير مماثل للاعراض و بين ما هو جسم فينا مع كونه غير مماثل للاجسام ؛ بل يقال : من المعلوم المتفق عليه بين المسلمين ان الله حي عالم قادر مع كونه ليس مثل الأحياء العالمين القادرين ؛ بل لا خلاف بين أهل الاثبات أنه موجود مع كونه ليس مثل سائر الموجودات ؛ بل العقل الصريح يقتضى وجود موجود واجب قديم . و يقتضى بأنه ليس مماثلا للموجود المحدث الممكن ، و إلا للزم أن يجوز على الواجب مايجوز على المحدث ، فبأوائل العقل يعلم أن من الموجود وجودا واجبا وأنه ليس مثل الموجود الممكن ، فالذى يثبتونه فى جميع الصفات المعلومة هو من جنس ما يثبتونه فى الذات ، وذلك أمر

---

(١) كذا بالأصل ولعل فيه سقط (قولان) ويوضحه ما بعده .

بين بأدنى تأمل ، معلوم بالعقل الصريح ؛ فليس المحكي عنهم فى ذلك الا ما اتفق العقلاء على نظيره وما هو ثابت معلوم بصريح العقل . وان كان بقية الطوائف بينهم نزاع فى ذلك قيل له والحنابلة ايضا بينهم نزاع : فمنهم من ينفي هذه الصفات و يوجب تأويل النصوص ، ومنهم من يجوز التأويل ولا يوجبه ، ومنهم من يفوض معنى النصوص مع نفي ، ومنهم من لا يحكم فيها بنفي ولا اثبات. وهذه المقالات هي الممكنة الموجودة فى غيرهم .

وأما قوله : « انهم يصرحون بأنا نثبت هذا المعنى لله على خلاف ما هو ثابت للخلق (+) » فلا ريب انما يثبتونه(١) والا لزم التمثيل والتشبيه المنفي بالعقل والشرع ، لكنهم لا يقولون نثبت معنى الجوارح والأعضاء ، ولكن نثبت المعاني التى دل عليها الكتاب والسنة والاجماع .

قوله : « فأثبتو لله وجها بخلاف وجوه الخلق ، و يدا بخلاف ايدي الخلق، ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذي ذكروه مما لا يقبله الوهم والخيال ، فإذا عقل اثبات ذلك على خلاف الوهم والخيال فأي استبعاد فى القول بأنه تعالى موجود وليس بداخل العالم ولا خارج العالم وان كان الوهم والخيال قاصرين عن إدراك هذا الموجود(+) »

يقال له: اكثر مافى هذا أنهم اثبتوا مالا يعلمون حقيقته لقيام الأدلة الشرعية عليه ، وهذا لامحذور فيه ، كما اثبتوا ما أخبر به من الجنة والنار وما فيهما والملائكة وصفاتها وهم لم يعلموا حقيقة ذلك ، فهم عن معرفة حقيقة الخالق أبعد ، واما اثبات ماليس بداخل العالم ولاخارجه فإنه ممتنع فى الفطرة البديهية . والفرق

---

(١) بياض ، ولعل المعنى : لله من الوجه واليدين ونحو ذلك لا يماثل فيها خلقه .
(×) ص ٩ ، ١٠ .

فرق بين اثبات الشيء مع عدم العلـم بكيفيته وبين العلم بعدمه

واضح بين عدم العلم وبين العلم بالعدم ، فإين اثبات شيء يعلم على سبيل الجمـلة ولاتعلم حقيقتهعلىالتفصيل مناثبات شيءيعلم بالبديهية انتفاؤه ؟! بل لوعلم انتفاؤه بالنظر لم يجز اثباته ، فـكيف اذا علم بالبديهة ولم يرد بثبوته خبر ، ولا نقل ثبوته عن أحد من السلف والأئمة ، واما ما اثبتوه فلم يعلم انتفـاؤه لابديهة ولابنظر باتفاق عقلاء الطوائف .

والرازى من اقول الناس بذلك صرح فى غير موضع من كتبه كالمحصل (١) والتفسير (٢) وغيرها بأنه لايجوز نفي مالايعلم ثبوته منالصفات ، وان الظاهريين من أصحـابه ينفون مالم يقم دليل على ثبوته ورد ذلك ، بإن مالم يقم دليل بثبوته وعدمه لايجوز نفيه ولااثباته، وصرح بأنهذه الصفات الخبرية كالوجه واليد الذى اثبتها الأشعري وغيره من أصحابه انما لم يثبتها لعدم دليل ثبوتها ؛ لالدليل عدمها وزعم أن ادلة الشرع لاتثبتها فلا يجوز اثباتها ، واما ثبوت صفات فى نفس الأمر لم نعلمهافإنه لاينفي ذلك ويخطىء من ينفيه . وهؤلاء يدعون ثبوت صفاته فى نفس الأمر ، ثم اذا قال احدهم إنا لانعلم كيفيتها أو لانعلم كنههـا وحقيقتها كان هذا كقوله فى الذات ، ولو قال أقلهم علما إنا لانعلم معناها لم يكن عدم علمه بالمعنى مانعا من ثبوته فى نفس الأمر ، فاين عدم العـلم بالشيء الى العلم بعدمه ، وهذا الذى ذكره عن ظاهري أصحابه هو وان كان قول ابي المعالى الجويني وغيره وقد نقل الاجماع فيه وهو مما يقوله ابو الوفاء ابن عقيل ونحوه فالصواب هو الذى ذكره ابو عبدالله الرازى ، وهو الذى عليه المحققون ، وهو احد قولي ابن عقيل ؛ بلهو آخر قوليه كما هو فى الـكفاية (٣) :

---

(١) « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين » طبع بمصر .

(٢) « مفاتيح الغيب » طبع بمصر أيضاً .

(٣) « كفاية المفتي » في عشر مجلدات ويسمى « الفصول » .

فصل

عجيب يخفى على كثير من الأصوليين ، وذلك انه كما لايجوز الاغراق فى الاثبات مجاوزة لما اثبته الشرع ودل عليه كذلك لايجوز الاغراق فى النفي ولا الاقدام على نفي شيء عن الله الا بدليل ؛ لأن النفي ايضا لايؤمن معه ازالة ما وجب له سبحانه ، فالنفي يحتاج الى دليل كما ان الاثبات يحتاج الى دليل ، كما ان اثبات مالايجب له كفر ، فنفي ما يجوز عليه خطأ وفسق ، ومثال ذلك ان يغرق هؤلاء الخطباء والقصاص فى نفي النقائص عنه ثم يدرجون فيها نفي ما وردت به السنن ، ويقولون ليس بفوق، ولاتحت ، ولايدرك ، ولايعلم ، ولايعرف ، ولا ،ولا . فربما ساقوا فى نفيهم نفي صفة وردت بها السنن.

فالحنابلة اثبتت الأول والرازي والجويني اثبتوا الثاني، وخالفوا أئمتهم

قلت : وهذا هو الصواب عند السلف والأئمة وجماهير المسلمين انه لايجوز النفي الا بدليل كالاثبات ، فكيف ينفى بلا دليل ما دل عليه دليل : اما قطعي واما ظاهري ؟ ! بل كيف يقال مالم يقم دليل قطعي على ثبوته من الصفات يجب نفيه ، أو يجب القطع بنفيه ، ثم يقال فى القطعي انه ليس بقطعي . فهذه المقدمات الفاسدة هي وسائل الجهل والتعطيل وتكذيب المرسلين؛ وإنما اعتمد على ذلك ابو المعالى لما خالف أئمته فى اثبات صفة اليد وغيرها [فقال] فى « الارشاد » :

فصل

ذهب أئمتنا الى ان اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب ، والسبيل الى اثباتها السمع دون قضية العقل. قال: والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود، قال صاحبه ابو القاسم النيسابوري

الانصارى (١) شارح « الارشاد » شيخ ابى عبد الله الشهرستانى (٢) صاحب «الملل والنحل» و«نهاية الاقدام» (٣) وغيرهما: هذا ماقاله الامام . واعلم ان مذهب شيخنا ابى الحسن (٤) أن اليدين صفتان ثابتتان زائدتان على وجود الاله سبحانه ونحوه، قال عبدالله بن سعيد ومال القاضى ابوبكر (٥) فى « الهداية » الى هذا المذهب

قلت هو قول القاضى فى جميع كتبه « كالتمهيد » و « الابانة » وغيرهما .

قال ابو القاسم النيسابورى : وفى كلام الاستاذ ابى اسحاق ما يدل على أن التثنية فى اليدين ترجع الى اللفظ لا إلى الصفة ، وهو مذهب ابى العباس القلانسي قال الاستاذ : اما العينان فعبارة عن البصر ، و كان فى العقل مايدل عليه ، وأما اليد والوجه فقد اختلف اصحابنا فى الطريق اليهما : قال قائلون قد كان فى العقل مايدل على ثبوت صفتين يقع باحداهما الاصطفاء بالخلق وبالأخرى الاختيار بالتقريب فى التكليم والافهام ، لكن لم يكن فى العقل دليل على تسميته ، فورد الشرع ببيانها يسمى الصفة التى يقع بها الاصطفاء بالخلق يدا ، والصفة التى يقع التقريب فى التكليم وجها ، وقالوا لما صح فى العقل التفضيل فى الخلق والفعل بالمباشرة والاكرام والتقريب بالاقبال وجب اثبات صفة له سبحانه يصح بها ماقلناه من غير مباشرة ولا محاذاة ، فورد الشرع بتسمية إحداهما يدا والأخرى وجها . . ومن سلك هذه الطريقة قال لم يكن فى العقل جواز ورود السمع بأكثر منه ، ومازاد عليه من جهة الاخبار فطريقه الآحاد التى لاتوجب العلم ، ولا يجوز

---

(١) سلمان (وقيل سليمان) بن ناصر بن عمران بن محمد بن اسماعيل الشافعي تلميذ الجويني م ٥١٢ هـ .

(٢) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد م ٥٤٨ ، وانظر جـ ٥ ص ٢٩٤ .

(٣) « نهاية الاقدام في علم الكلام » .

(٤) الأشعري .

(٥) محمد بن الطيب الباقلاني ، قال الشيخ وهو أفضل المتكلمين المنتسبين الى الأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده « الحموية » .

بمثلها اثبات صفة القديم ، وان ثبت منها شيء بطريق يوجب العـلم كان متأولا على الفعل .

قال : وقال آخرون طريق اثباتها السمع المحض ، ولم يـكن للعقول فيه تأثير فإذا قيل لهم : لوجاز ورود السمع باثبات صفات لايدل العقل عليها لم يأمن أن يـكون لله صفات لم يرد الشرع بها ولاصارت معلومة ، ووجب على القائل بذلك جواز ورود السمع بصفات الانسان اجمع لله تعالى ؛ إذ لم تـكن واحـدة منها شبيهة بصفته . كان جوابهم أن يقولوا : لما اخبر الله المؤمنين بصفاته الـكامـلة له حكم لهم بالايمان بكماله عند المعرفة بها لم يجز ان يكون له صفة اخرى لاطريق الى معرفتها لاستحالة أن يـكون المؤمن مؤمنا يستحق المدح اذا لم يـكن عارفا بالله معنى و بصفاته اجمـع ، فلما وصفهم بالايمان عند معرفتهم لما ورد من الشرع ثبت ان لاصفة أكثر مما بين الطريق اليه بالعقل والشرع. قال الاستاذ ابواسحاق والتعويل على الجواب الأول ، فإن فيه الـكشف عن المعنى .

قال ابو المعالي: فمن اثبت هذه الصفات السمعية وصار الى أنهـا زائدة على مادلت عليه دلالات العقول استدل بقوله تعالى : (مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدي) وذكر انهم قرروا ذلك بتخصيص آدم بالخلق ، و بأنه ثنى اللفظ ، وكلاهما يمنـع من حمله على القدرة ، وتـكلم على ذلك ـ الى ان قال: والذى يحقق ماقلناه ان الذى ذكره شيخنا ابو الحسن الأشعرى والقاضى ليس يوصل الى القطع باثبات صفتين زائدتين على ماعداهما من الصفات ، ونحن وان لم ننكر فى قضية العقل صفة سمعية لايدل مقتضى العقل عليها وانما يتوصل اليها سمعا فبشرط ان يـكون السمع مقطوعا به ، وليس فيما استدل به الاصحاب قطع، والظواهر المحتملة لاتوجب العلم وأجمع المسلمون على منع تقدير صفة مجتهد فيها لله عز وجل لايتوصل الى القطع فيه بعقل أو سمع ، وليس فى اليدين على ماقاله شيخنـــا نص لايحتمل التأويل ،

ولا اجماع (١) عقلية فيجب تنزيل ذلك على ماقلناه يعنى القدرة ، والظاهر من لفظ (يدين) حملها على جارحتين ، فإن استحال حملها على ذلك ومنع من حملها على القدرة أو النعمة أو الملك فالقول بأنها محمولة على صفتين قديمتين لله زائدتين على ماعداهما من الصفات تحكم محض .

قال ابو المعالى : واما العينان ، والوجه فقد اختلف جواب شيخنا ابى الحسن فى ذلك ، فقال مرة هما صفتان على نحو ما قال فى اليدين ،وقال مرة العينان محمولتان على البصر ، وهذا اظهر قوليه . وعليه حمل الأعين فى قوله : (تجرى باعيننا) [٥٤/١٤] اى تجرى السفينة بمرأى منا ، وقيل بحفظنا ، وحمل الوجه على وجود البارى واستدل على ذلك بقوله تعالى : (ويبقى وجه ربك) [٥٤/٢٧] والباقي بعد فناء الخلق هو الله . قال ابو المعالى : وهذا هو الصحيح من جوابيه عندنا ، وانما اختلف جوابه من حيث كان التعليق بالظاهر فى اليدين اظهر .

قال ابو القاسم النيسابورى : وقول ابي الحسن فى أن الوجه صفة زائدة على الوجود أظهر ، وقوله فى العينين ان المراد بذلك البصر أظهر .

قال ابو المعالى : ومن سوغ من اصحابنا اثبات الصفات بظواهر هذه الآيات الزمه بثبوت كلامه ان يجعل الاستواء والنزول والجنب من الصفات تمسكا بالظاهر ، وان لم يبعد تأويلها فيما يتفق عليه لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه . قال ابو القاسم : هذا ما قاله الامام .

وقد رأيت فى بعض كتب الاستاذ ابي اسحاق قال : ومما ثبت من الصفات بالشرع الاستواء على العرش ، والمجيء يوم القيامة بقوله : (الرحمن على العرش

---

(١) بياض مقدار كلمتين ، ولعله : وانما في ذلك أدلة .

استوى) (١) وقوله : (وجاء ربك والملك صفا صفا) [٨٩ / ٢٢] ومما ثبت بالأخبار الصحيحة « النزول الى السماء الدنيا كل ليلة » وقوله : « انا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء » «ومن تقرب الي شبراً تقربت اليه ذراعاً» الحديث قال: وأجمع أهل النقل على قبول هذين الخبرين ، وما هذا وصفه كان موجبا للعمل ومقبولا فى مسائل القطع . هذا ما ذكره الاستاذ فى هذا الـكتاب .

قال ابو القاسم : لا يظن بالاستاذ ابى اسحـاق أنه اعتقد ان النزول والمجيء والاتيان من صفات ذات الاله سبحانه ؛ فإنه سبحانه لا يوصف بهذه الأوصاف فى أزله ، ويستحيل قيام حادث بذاته . فما حكيناه عنه أنه قال: ومما يثبت فى الصفات بالسمع كذا ، وكذا . فيحتمل أنه أراد بذلك صفات الأفعال ، ويحتمل أنه أراد به الصفات الخبرية التى لا بيان لها أكثر مما ورد به الخبر .

قال : وقال الاستاذ ابو بكر -يعنى ابن فورك -: من اصحابنا من قال الاستواء وصف خبري لا مجال للعقل فيه وكذلك الفوقية ، والواجب ان يتوقف فى ذلك أن يرد بمعناه خبر (٢) قال : وهذا مذهب أئمة السلف ، وقد روي عن أم سلمة انها قالت الاستواء ثابت بلا كيف ، وهذا قول مالك بن انس والأوزاعى وغيرهما من الأئمة ، وحكي شيخنا ابو الحسن قولين لأصحابنا فى الاستواء (احدهما) من صفات الذات. (والثانى) انه من صفات الأفعال. فمن صار إلى أنه من صفات الذات اختلفوا فيه ، فصار الأكثرون منهم الى ان الاستواء على العرش هو العلو عليه من جهة القهر والغلبة والانفراد بنعوت الجلال ، وهذا المعنى وان كان مدركا بالعقل ولـكن تسميته بالاستواء مستقاه من الخبر . قال ابو الحسن: من قال الاستواء صفة للذات

---

(١) في سبعة مواضع من القرآن أحدها في سورة طه آية (٥) .

(٢) وانظر تفسير سورة الأعلى لابن تيمية في رده على ابن فورك في « مسألة العلو والاستواء »

فانه سمى الله به حين خلق العرش ، لأجل ان الاستواء يقتضى (١) اليه يستوى عليه ، ولم يكن فى الأزل غير الله فلم تكن تسميته به. قال : وقال بعض المتأخرين من اصحابنا : و يمكن ان يقال لم يزل كانت له صفة الاستواء مطلقا ، بمعنى أنه على صفة يصح بها الاستواء على العرش اذا خلق، كما يقول لم يزل الله قادراً وان كان تعلق القدرة بالاحداث يختص بحال الحدوث ، وصار آخرون الى ان الاستواء صفة خبرية يتوقف فى معناها الى ان يرد خبر ببيانها .

قلت : مانقله من لفظ الأشعري فمعروف ، ومافسره .

قال : وقال الامام ــ يعنى أبا المعالي ــ وكنا على الاضراب عن الكلام على الظواهر فإذا عرض فنشير الى جمل منها فى الكتاب والسنة وقد صرح بالاسترواح اليها المجسمة (٢) وأصحاب الظواهر (٣) قال : وأجمع المسلمون على منع تقدير صفة مجتهد فيها لله عز وجل لايتوصل فيها الى قطع بعقل اوسمع · قال واجمع المحققون على ان الظواهر يصح تخصيصها او تركها بما لايقطع به من اخبار الآحاد والأقيسة وما يترك مما لايقطع به كيف يقطع به .

قلت: هذا الاجماع الذي ذكره ابو المعالي مرتين هو الذي ذكره ابوعبد الله الرازي وغيره عن الظاهريين من أصحابه (٣) وبين انه فاسد ، والذي قاله الرازي

---

(١) بياض محل كلمة ، هي (تقريبه) · وهذا جار على أصل من ينكر الأفعال الاختيارية للرب · يقول ابن تيمية رحمه الله : وهو عند الأشعري تقريب العرش الى ذاته من غير أن يقوم به فعل ، بل يجعل أفعاله اللازمة كالنزول والاستواء كأفعاله المتعدية كالخلق والاحسان ، وكل ذلك عنده هو المفعول المنفصل عنه · انظر ج ٥ ص ٣٨٦ ، وج ١٦ ص ٣٩٣ مجموع فتاويه ·

(٢) و « المجسمة » في اصطلاح هؤلاء كل من أثبت الصفات التى ينفونها ، وهذه المقدمة ممنوعة · وانظر « الجسم » في اللغة وفي اصطلاح أهل الكلام وغيرهم ج ١ ص ١١١ ، ١١٢ من الفهارس العامة ·

(٣) الظاهر والظاهريين ــ هنا ــ انظر ج ٦ ص ٣٥٥ و ج ٣ ص ٤٣ قال الشيخ قد يعتقد من اطلق هذه العبارة ان ظاهر النصوص يقتضى التمثيل بخلاف السلف وعموم المسلمين · وانظر ج ١ ص ١٠٧ الفهارس العامة ·

هو الذي عليه جماهيرالناس من المتقدمين والمتأخرين ،قد صرح أئمة السلف بذلك وان مالم يعلم ثبوته ولاانتفاؤه من الصفات لاننفيه ولا نثبته . والاجماع الذي ذكره ابو المعالي لا أصل له ؛ بل لم يقل ما ادعى فيه الاجماع أحد من أئمة المسلمين لا من الفقهاءولاأهل الحديث ولاالسلف، وإنما قالهذا ابتداءا من قاله من المعتزلة ،واتبعهم على ذلك طائفة ممن احتذى حذوهم فى الكلام من الأشعرية وغيرهم ؛ وذلك لأن من أصلهم أنهم يقولون : إنهم عرفوا الله حق معرفته ، وعرفوا حقيقة ذاته، فعلموا ما يوصف به نفيا واثباتا . فلو جوزوا ان يكون له صفة لايعلمون نفيها ولاإثباتها بطل هذا الأصل . وهذا الأصل قد خالفهم فيه ابو المعالي ، كما خالفهم فيه أئمته وضرار بن عمر(١) وهم مخالفون فيه لسلف الأمةوأئمتها وسائر أئمة العلم والدين، وقد حكينا ذلك فى غير هذا المواضع ، وان ابا المعالي قال لاشك فى ثبوت وجوده سبحانه ، فأما الموجود (٢) من غير اختصاص بصفة تميزه عن غيره فمحال ، قال ولكن ليس تتطرق اليها العقول ، ولاهى علم هجمي ولاعلم مبحوث عنه ،غير انا لانقول ان حقيقة الاله لايصح العلم بها ؛ فإنه سبحانه يعلم حقيقة نفسه . وليس للمقدور الممكن من مزايا العقول عندنا موقف ينتهى اليه ، ولا يمتنع فى قضية العقل مزية لو وجدت لاقتضت العلم بحقيقة الاله .

وقد تقدم أن هذا قول أئمة اصحابه كالقاضى وغيره ، وهذا تصريح منه بان لله صفة تميزه عن غيره لا تعلم بالعقول لا بضرورة ولا نظر ، وصرح بامكان علمنا بها اذا أعطينا مزية نعلمها بها ، وقد حكى هو عن الأستاذ أبي اسحاق أنه قال : حقيقة الاله صفة مائية(٣) اقتضت له التنزه عن مناسبة الحدثان ، وذكر عن القاضى ابي بكر أنه ذكر مذهب ضرار أن لله مائية لا يعلمها فى وقتنا إلا هو

---

(١) واليه تنسب الضرارية .

(٢) بياض محل كلمة ، وانظر ص ٢٠ من « الارشاد » .

(٣) المائية والماهية معناهما واحد ، وتقدم ص ٣٨

وأن القاضي قال : لابعد عندي فيما قاله ضرار ؛ فإن الرب يخالف خلقه بأخص صفاته ، فيعلم على الجملة اختصاص الرب سبحانه بصفة يخالف بها خلقه ، ولاسبيل الى صرف الأخص الى الوجود والقدم ، ولاشك فى امتناع صرفها الى الصفات الحقيقية ، وأن القاضى تردد فى أن الذين يرون الله سبحانه فى الدار الآخرة هل يعلمون تلك الصفة التى يسميها أخص وصفه وسماها ضرار مائية ؟ وذكر عن طائفة من الكرامية انهم اثبتوا لله مائية وكيفية .

فقد يقال : اذا كان أبو المعالى قد أوجب ثبوت صفة لله يمتنع علمنا بها الآن كيف يصح أن يقال علمنا جميع ما يثبت له وينفى عنه من الصفات ، واذا كان قول طوائف بثبوت صفات له لا تعلم وتجويز ذلك كيف يحكى اجماع المسلمين على خلاف ذلك ، هذا تناقض منه فى كتبه . وقد يقال : لم يتناقض ، لأن الذى نفاه بالاجماع تقدير صفة مجتهد فيها لا يتوصل الى القطع فيها بعقل أو سمع ، وهو هنا قاطع بما أثبته لا مجوز له فلا تناقض .

وقد يقال : بل اذا وجب اثبات حقيقة لا تعرف لم يمتنع أن يكون لتلك الحقيقة صفة لا تعرف، فالجزم بنفي ذلك مع الجزم بثبوت تلك الحقيقة تناقض ، وسواء كان تناقضا أو لم يكن ولولم يتناقض(١) فبطلان هذا الاجماع الذى ادعاه ظاهر لكل من له من العلم ادنى نظر ، وانما هو كثير الاستغراق فى كلام المعتزلة واتباعهم ، قليل المعرفة والعناية بكلام السلف والأئمة وسائر طوائف الاسلام من أهل الفقه والحديث والتصوف وفرق المتكلمين ايضا ، فحكى الاجماع كما يحكى أمثال هذه الاجماعات الباطلة أمثال هؤلاء المتكلمين، ولو كان الأمر كما ادعاه فدعواه أن دلالة القرآن والاخبار على ذلك ليست قطعية يخالفه

الاجماعات التى يحكيها المتكلمون

---

(١) في الكلام تكرار « ولولم يتناقض » .

فى هذه الدعوى أئمة السلف وأهل الحديث والفقه والتصوف وطوائف من أهل الكلام من اصحابه وغيرهم ؛ فإن عندهم دلالة النصوص على ذلك قطعية . وأما الأخبار فمذهب اكثر أصحابه أنها إذا تلقيت بالقبول افادت العلم كما تقدم ذكرهم لذلك عن الأستاذ ابى اسحاق ، وهذا الذي ذكره أبو بكر ابن فورك هو معنى ما ذكره الأشعري فى كتبه عن أهل السنة والحديث ، وذكر أنه قوله ، وأن الايمان بموجب هذه الأخبار واجب . واذا كان يمكن أن يكون له صفات لا تعلم بمجرد العقل وكان كثير من المثبتين لهذه الصفات الخبرية من أئمته ومن الحنبلية وغيرهم يثبتون مالا يعلمون معناه أو مالا يعلمون حقيقته ولم يثبتوا مايعلمون انتفاءه ظهر ما تقدم من الجواب من الفرق بين ما يعلم امتناعه وهو وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه و بين ما لا تعلم حقيقته كهذه الصفات عند هؤلاء .

ما اثبته الحنابلة أو نفوه قامت عليه كل الأدلة ؛ بخلاف الأشاعرة

الرابع والستون : أن ما أثبتوه من الصفات جاء به الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ، وقد يقول طوائف ان العقل ايضا يوجب ثبوت أصل هذه الصفات وان لم يثبتها مفصلة ، كما أنه فى العلو يعلم علوه لكن لا يعلم(١) وما نفوه من كون الخالق ليس داخل العالم ولا خارجه جاء فيه الاثبات الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع حكم العقل الصريح به ، فهم في كلا الموضعين آمنوا بالله وكتبه ورسله ، وأقروا ما شهدت به الفطرة ، وماعلمه العقل الصريح ، وأقروا بموجب السمع والعقل ، ولم يكونوا من اصحاب النار الذين يقولون : (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى اصحاب السعير)[٦٧/١٠] . فأين هذا ممن خالف صريح العقل باثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، وخالف مع ذلك الكتاب والسنة واجماع سلف الأمة وأئمتها ، ونفى مع ذلك

(١) أي كيفية علوه . ففي العبارة سقط .

الصفات التى اثبتتها النصوص المتواترة والاجماع السلفي ، وعلم فساد نقيضها بالعقل الصريح ايضا بأن الله لا مثل له ، وأن حقيقته مخالفة لحقيقة العالم ؟ ! كما أنه قد يحصل العلم بأنه ليس مماثلا للخلق بل مخالف له قبل العلم بأنه مباين للعالم محتاز عنه منفرد ؛ فإن « باب الكيف » غير « باب الكم » و« باب الصفة» غير «باب القدر » . واذا كانت المباينة بالقدر والجهة تعلم بدون هذه علم أنها أيضا ثابتة وان كانت تلك أيضا ثابتة ، وانه مباين للخلق بالوجهين جميعا ؛ بل المباينة بالجهة والقدر أكمل ، فإنها تكون لما يقوم بنفسه ، كما تكون لما يقوم بغيره ؛ لأن عدم قيامه بنفسه يمنع أن يكون له قدر وحيز وجهة على سبيل الاستقلال ، ومن هنا تبينا :

الوجه الثالث والثلاثون :(١) وهو أن من المعلوم أن مباينة الله لخلقه أعظم من مباينة بعض الخلق بعضاً، سواء فى ذلك مباينة الاجسام بعضها لبعض ، والاعراض بعضها لبعض ، ومباينة الاجسام والأعراض ، ثم الأجسام والأعراض تتباين مع تماثلها بأحيازها وجهاتها المستلزمة لتباين أعيانها ، وتباين مع اختلافها ايضاً بتباين أحيازها وجهاتها مع اختلافها : كالجسمين المختلفين والعرضين المختلفين فى محلين، وأدنى ما تتباين به الاختلاف فى الحقيقة والصفة دون الحيز كالعرضين المختلفين فى محل واحد فلو لم يباين الباري لخلقه إلا بمجرد الاختلاف فى الحقيقة والصفة دون الجهة والحيز والقدر لكانت مباينته لخلقه من جنس مباينة العرض لعرض آخر حال فى محله ، أو مباينة الجسم للعرض الحال فى محله ، وهذا يقتضي أن مباينته للعالم من جنس تباين الشيئين اللذين هما فى حيز واحد ومحل واحد ، فلا تكون هذه المباينة تنفي أن يكون هو والعالم فى محل واحد؛ بل اذا كان

وهو مباين للعالم بالجهة والحيز أيضاً

(١) كذا بالأصل تعداد الأوجه ، والكلام متصل المعنى .

العالم قائما بنفسه وكانت مباينته له من هذا الجنس كانت مباينته للعالم مباينة للجسم الذي قام به ، ويكون العالم كالجسم ، وهو معه كالعرض ، وذلك يستلزم أن تكون مباينته للعالم مباينة المفتقر الى العالم والى محل يحله ، لاسيما والقائم بنفسه مستغن عن الحال فيه . وهذا من أبطل الباطل وأعظم الكفر ؛ فإن الله تعالى غني عن العالمين ، كما تقدم .

ومن هنا جعله كثير من الجهمية حالا فى كل مكان ، وربما جعلوه نفس الوجود القائم بالذوات ، أو جعلوه الموجود المطلق ، أو نفس الموجودات ، وهذا كله مع أنه من أبطل الباطل وهو تعطيل للصانع ففيه من اثبات فقره وحاجته الى العالم ما يجب تنزيه الله عنه ،وهؤلاء زعموا أنهم نزهوه عن الحيز والجهة لئلا يكون مفتقراً الى غيره فأحوجوه بهذا التنزيه الى كل شيء وصرحوا بهذه الحاجة ، كما ذكرناه فى غير هذا الموضع . فسبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا (وقالوا اتخذ الرحمن ولدا . لقد جئتهم شيئا إداً . تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا. ان دعوا للرحمن ولداً . ومايبنغى للرحمن ان يتخذ ولداً. ان كل من فى السموات والأرض الا آتي الرحمن عبداً . لقدأحصاهم وعدهم عدا . وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً) [١٩/٨٨ ـ ٩٥] ومع هذا فهؤلاء أقرب الى الاثبات والى العلم من اثبات مباينة لا تعقل بحال وهو مباينة من قال لا داخل العالم ولا خارجه ، فإن هذه ليست كشيء من المباينات المعروفة التى أدناها مباينة العرض للجسم أو للعرض بحقيقته ؛ فان ذاك يقتضى ان يكون أحدهما فى الآخر او يكونان كلاهما فى محل واحد ، واذا كان هؤلاء النفاة لم يثبتوا له مباينة تعقل وتعرف بين موجودين علم انه فى موجب قولهم معدوما ، كما اتفق سلف الأمة وأئمتها على ان ذلك حقيقة قول هؤلاء الجهمية الذين يقولون انه ليس فوق العرش أنهم جعلوه معدوما ووصفوه بصفة المعدوم .

الأشاعرة اثبتوا له مباينة لا تعقل بحال

يدل على ذلك ان هذا الرازى جعل مباينته لخلقه من جنس مباينته للحيز ، ولايجب ان يكون موجودا كما تقدم ، فعلم انهم اثبتوا مباينته للعالم من جنس مباينة الموجود للمعدوم ، ومن جنس مباينة المعدوم للمعدوم ، والعالم موجودلاريب فيه ؛ فيكونون قد جعلوه بمنزلة المعدوم . وهذا حقيقة قولهم . وان كانوا قد لايعلمون ذلك ؛ فإن هذا حال الضالين .

الواجب أن تكون مباينة الله أعظم من كل مباينة

الوجه الرابع والثلاثون : أن يقال : هب أنهم أثبتوا له مباينة تعقل لبعض الموجودات ، فالواجب ان تكون مباينته للخلق أعظم من مباينة كل لكل ، فيجب أن يثبت له من المباينة أعظم من مباينة العرض للعرض ولمحله ، ومباينة الجوهر للجوهر ، و كذلك يقتضى ان يثبت له المباينة بالصفة التى تسمى المباينة بالحقيقة او بالكيفية، او المباينة بالقدر التى تسمى المباينة بالجهة او الكمية ، فان تكون مباينته بهذين أعظم مما يعلم مباينة المخلوق المخلوق ؛ اذ ليس كمثله شىء مما يوصف به . واما اثبات بعض المباينات دون بعضها فهذا يقتضى مماثلة المخلوق، وانما يكون شبهه ببعض المخلوقات أعظم من شبه بعضها ببعض ، وذلك ممتنع . يوضح ذلك :

الوجه الخامس والثلاثون : وهو ان المباينة تقتضى المخالفة فى الحقيقة ، وهو ضد المماثلة ، وحيث كانت المباينة فانها تستلزم (١) .

فصل

قول المؤسس وأمثاله : « معلوم ان الوجه واليد بالمعنى الذى ذكروه مما لا يقبله الوهم والخيال » (×) .

لا ينازع في نفي الوهم والخيال الباطل

ان عنى بذلك مايعرفه من مسمى ذلك لم ينازع فيما يدعيه ، وان ادعى ذلك (٢) يبين هذا :

(١) سقط بالأصل وانظر المباينة جـ ٥ ص ٢٧٩
(+) ص ١٠
(٢) كذ بالأصل ، ولعله : وان ادعى غير ذلك فليبينه .

الوجه الثامن والستون : وهو أن يقال له : لانسلم ان ذلك مما لايقبله الوهم والخيال ، والدليل على ذلك ان القرآن والحديث سمعه الصحابةوالتابعون وتابعوهم من القرون الثلاثة وفى غيرها من الأعصار فى جميع أمصار المسلمين وهـو يتلى ليلا ونهارا ، والمؤمن يسلم ان ظاهر ذلك هي هذه الصفات ، ومن المعلوم ان أحداً من السلف والأئمة لم يتقدموا الى من يستمع القرآن والحديث بأن يصرف قلبه وفكره عن تدبر ذلك وفهمه وتصوره ، ولا أمره ان يعتقد ان هـذا المعنى منه ليس بمراد وانما المراد بعض المعانى التى يعينها المتأولون ، أو المراد معنى آخر لايعرف جملة ولا تفصيلا ولايميز بينه و بين غيره ، ولايقال اكتفوا فى ذلك بسماع قوله : (ليس كمثله شيء) وقوله : (هل تعلم له سميا) وقوله : (لم يكن له كفواً أحد) لأنه يقال : الذى دلت عليه هذه النصوص هو الذى حكى عن أهل الاثبات التصريح بأن الثابت لله هو على خلاف مايثبت للمخلوق ؛ فإن هذه المخالفة هي عدم المماثلة ، والنصوص تدل على ذلك فإذا كان مادل عليه النصوص هو الذى حكاه عن اهل الاثبات فلو كان ذلك مردودا أو غير ممكن القبول فى التوهم والتخيل مع ان ذلك غالب او لازم لبنى آدم لوجب ان يظهر انكار ذلك و دفعه من عموم الخلق وجهورهم .

ظاهر اليد والوجه مما يقبله الوهم والخيال

الوجه التاسع والستون : وهو قوله : « معلوم ان اليد والوجه بالمعنى الذى ذكروه مما لايقبله الوهم والخيال »(×) اما ان يريد به المعنى الذى يذكره المتكلمة الصفاتية الذين يقولون هذه صفات معنوية كما هو قول الأشعرى و القلانسى وطوائف من الكرامية و غيرهم ، وهو قول طوائف من الحنبلية وغيرهم . وأما أن يريد بمعنى انها أعيان قائمة بأنفسها .

(×) ص ٩ ، ١٠

ان اراد بالوجه واليد صفات معنوية فليس هو ما حكاه عن الحنبلية

فإن اراد به المعنى الأول فليس هو الذى حكاه عن الحنبلية ؛ فإنه قال: « وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض فهم أيضا معترفون بأن ذاته مخالفة لسائر الذوات - الى أن قال - وأيضا فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متى تمسكوا بآية اوخبر يوهم ظاهره شيئا من الأعضاء والجوارح صرحوا بأنا نثبت هذا المعنى لله على خلاف ماهو ثابت للخلق ، فأثبتوا لله وجها بخلاف وجوه الخلق ، ويدا بخلاف ايدى الخلق ، ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذى ذكروه عما لايقبله الوهم والخيال(+) » فإذا كان هذا قوله فمعلوم ان هذا القول الذى حكاه هو قول من يثبت هذه بالمعنى الذى سماه هو « أجزاءاً ، وابعاضاً » فتكون هذه صفات قائمة بنفسها كما هي قائمة بنفسها في الشاهد ، كما ان العلم والقدرة قائم بغيره في الغائب والشاهد ، لكن لاتقبل التفريق والانفصال ، كما ان علمه وقدرته لاتقبل الزوال عن ذاته ، وان كان المخلوق يمكن مفارقة ماهو قائم به وماهو منه يمكن مفارقة بعض ذلك بعضاً ، فجواز ذلك على المخلوق لايقتضى جوازه على الخالق ، وقد علم ان الخالق ليس مماثلا للمخلوق ، وأن هذه الصفات وان كانت اعيانا فليست لحما ولا عصبا ولادما ولا نحو ذلك ، ولاهي من جنس شيء من المخلوقات .

فإذا كان هذا هو القول الذى ذكر تنفي الحنابلة ، وان هذا هو الظاهر ، فلو كان هذا مما لايقبله الوهم والخيال لوجب نفرة من سمع القرآن والحديث عن ذلك من الكفار والمؤمنين ، ولوجب أن يكون المشركون يقدحون فيه بأنه جاء بما تنكره الفطرة ، ولوجب ان المؤمنين عوامهم وخواصهم يكون عندهم في ذلك شبهة واشكالا حتى يسألوا عن ذلك كما وقعت الشبهة عند من سمع ذلك واعتقد نفي هذا المعنى اذ يرى ذلك متناقضا ، ولوجب ان علماء السلف وأئمة الأمة يتكلمون بما ينفي هذا المرض ويزيل هذه الشبهة ، ويكون ذلك من أعظم الطاعات بل من

(+) ص ٩ ، ١٠

اكبر الواجبات ، فلما لم يمكن شيء من ذلك علم ان هـذا الذى ذكرته عنهم ليس هو مما ينـكره الوهم والخيال .

الا ترى ان ما تقوله من أنه ليس بداخل العالم ولا خارجه متى صرحت به لجمهور الناس تلقوه بالرد والانـكار ؛ ولهذا كان الحذاق من أهل هــذا القول يتواصون بكتمانه واخفائه ، وكان السلف والأئمة فى ذلك يفصحون به فى المجالس العامة والخاصة ، وهكذا الأمر فيما قبل شريعتنا ، فإن التوراة فيها من هـــذا الباب نحو مافى القرآن ، وكان موسى عليه السلام يبلغ ذلك لبنى اسرائيل تبليغاً عاما والأنبياء بعده ، ولم يـكن بنو اسرائيل ينـكرون ذلك ، ولا كان الأنبياء يأمروهم بترك مافهموه من ذلك فلو كان الوهم والخيال يرد ذلك للعامة لـكان يجب أن يكثر فى العامة من يرد ذلك وهمه وخياله ، وان كان فى الخاصة فـكذلك فلما لم يوجد فى العامة ولا الخاصة من رد ذلك لـكونه لا يمـكنه أن يتصور خياله ووهمه علم بطلان ما ذكره ؛ إذ الذين ينفون ذلك يزعمون أن القيـــاس دل على نفيه .

<u>الوجه السبعون</u> : أن جميع الناس من المثبتة والنفاة متفقون على أن هذه المعانى التى حكيناها(١) عن خصمك هي التى تظهر للجمهور ويفهمونهـا من هذه النصوص من غير انـكار منهم لها ولا قصور فى خيالهم ووهمهم عنها ، والنفاة المعتقدون انتفاء هذه الصفاة العينية لم يعتقدوا انتفاءها لـكونها مردودة فى التخيل والتوهم ، ولـكن اعتقدو أن العين التى تـكون كذلك هو جســم ، واعتقدوا أن البارى ليس بجسم ، فنفوا ذلك .

النفـاة لـم يعتقدوا انتفاءها لاعتقادهم أنهـا لا تقوم الا بجسم

ومعلوم أن كون الباري ليس جسما ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهـــة

---

(١) الصواب حكيتها .

ولا بمقدمات قريبة من الفطرة ولا بمقدمات بينة فى الفطرة ؛ بل مقـدمات فيها خفاء وطول ، وليست مقدمات بينة ولا متفقا على قبولها بين العقـلاء ؛ بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التى نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عنـد التأمل وترك التقليد ، وطوائف كثيرون من اهل الـكلام يقدحون فى ذلك كلـه ، ويقولون بل قامت القواطع العقلية على نقيض هذا المطلوب ، وأن الموجود القائم بنفسه لا يـكون الا جسما ، وما لا يـكون جسما لا يكون معدوما . ومن المعلوم أن هذا أقرب الى الفطرة والعقول من الأول.

وكـون الباري ليس جسـما ليس بديهيـا

وإن قال النفاة : ان هذا حكم الخيال والوهم . فقد اتفقوعلى أن الوهم والخيال يثبت الصانع على قول مثبتة الجسم لا على قول نفاته . فاذا كان الوهم والخيال يثبته كذلك باقرار النفاة فـكيف تـكون هذه الصفات منفية عنه فى حـكم الوهم والخيال ؟ ! هذا خلاف ما اتفق عليه النفاة والمثبتة ؛ بل على هذا التقدير يـكون الوهم والخيال مقراً بما قاله أهل الاثبات فى الذات والصفات دون ما قاله النفـاة . وهذا أمر بين لا يتنازع فيه عاقلان .

قلب دليـل الرازي عليـه

الوجه الحادى والسبعون : أن هذا الذى حـكيته عن هؤلاء الذين قلت : « انهم التزموا الأجزاء والأبعاض » : غايته أنهم يثبتون ما هو الموصوف الذى تسميه جسما ، وأنهم لا يجوزون عليه ما يجوز على الاجسام من الفناء والآفات، ومضمون ذلك أنه جسم يمتنع عليه أن يوصف بما توصف به سائر الأجسـام ، بل هو مختلف عنها فى الحقيقة . وكذلك ما ذكرته من « أنهم يصرحون متى تمسكو بآية أوخبر يوهم ظاهره شيئا من الأعضـاء والجوارح بأنا نثبت هـذا المعنى لله على خلاف ما هو ثابت للخلق ، فأثبتوا لله وجها بخلاف وجوه الخلق ، ويداً بخلاف أيدي الخلق(+) » فهذا الذي ذكرته غايته أنهم يثبتون

ما حكاه الرازي عن الحنابلة يقره الخيالُ والوهـم

(+) ص ٩ ، ١٠

وجها و يدان مخالفا لوجوه الخلق وأيديهم ، كما يقال جسم لا كالأجسام . ومن اوضح المعلومات أن اثبات هذا ليس مما لا يقبله الوهم والخيال ؛ بل الوهم والخيال من اعظم الأشياء قبولا لمثل هذا ، كما تقدم تقريره غير مرة ؛ فإن الوهم والخيال يتصور انواعاً من الأجسام كل جسم موصوف بضد صفات الآخر وكل جسم يجوز عليه أو يمتنع ما لا يجوز على الآخر أو لا يمتنع . فيتصور الأجسام الموجودة ، ويقدر ماليس بموجود ، وما يستحيل وجوده . فكيف يقال إنه لا يقبل هذا ؟ !

يوضح هذا :

الوجه الثاني والسبعون : وهو أنه اذا وصف له الملائكة وغيرهم بالوجه واليد ونحو ذلك - مع أنه قد ثبت في الصحيح « أن النبي ﷺ رآه على صورته التي خلق عليها مرتين ، رآه مرة وله ست مأة جناح منها جناحان قد سد بهما الأفق » وروي « أنه حمل قرى قوم لوط على ريشة من جناحه » ونحو ذلك من الصفات العظيمة التي توصف بها الملائكة - فإن الوهم والخيال يقبل ذلك ، مع علمه بأن حقيقتهم ليست مثل حقيقة بني آدم ، وأنهم ليسو لحما ودماً وعصباً ونحو ذلك من الأجسام الكائنة الفاسدة . نعم قد يكون الضعيف الخيال منهم يكل خياله عن مثل ذلك ، كما يكل حسه عن رؤية الشعاع وعن سماع الصوت القوي ونحو ذلك ، ولهذا قال علي رضي الله عنه : حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون ، أتحبون أن يكذب الله ورسوله . وقال ابن مسعود : ما من رجل يحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم . ولهذا سأل بعضهم زر بن حبيش عن حديث ابن مسعود في صفة جبريل وأن له ست مائة جناح فلم يحدثه به خوفا ان لا يحتمله عقله فيكذب به . فهذا وأمثاله كثير موجود في بني آدم تضعف قوى ادراكهم عن ادراك الشيء العظيم الجليل ؛

يوضحه ما جاء في وصف الملائكة

لا كون الوهم والخيال لا يقبل جنس ذلك ، ولكن لأجل مافيه من العظمة التى لم يعتد تصور مثلها .

قد يعجز بعض الخلق عن تخيل ذلك لعظمته

ومن هذا الباب عجز الخلق عن رؤية الرب فى الدنيا لا لامتناع رؤيته ، لعجزهم فى هذه الحياة . فأما أن يكون بنو آدم ينكرون بوهمهم وخيالهم فى جسم مخلوق أن يكون مخالفا لغيره وأنه يمتنع تماثلهما فليس الأمر كذلك . فكيف ينكرون بوهمهم وخيالهم أن يكون الخالق غير مماثل للمخلوق ، مع كون الوهم والخيال لا يتصور موجوداً إلا جسما أو قائما بجسم .

الوجه الثالث والسبعون : أن الاجسام بينها قدر مشترك — وهو جنس المقدار كما يقولون ما يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه — و بينها قدر مميز — وهو حقيقة كل واحد وخصوص ذاته التى امتاز بها عن غيره — كما يعلم أن الجبل والبحر مشتركان فى أصل القدر مع العلم بأن حقيقة الحجر ليست حقيقة الماء ، واذا كان كذلك فالحس لم يدرك مقداراً مجرداً ولا صورة مجردة ، ولم يحس قط الا جسما مهيئا له قدر يخصه ، وصفة تخصه ، والخيال اذاً تخيل المحسوسات ، وهو مع هذا يمكنه تجريد المقدار عن الصفة ، فيشكل فى نفسه قدرا معينا أو مطلقا غير مختص بصفة من الصفات وهو تقدير الابعاد فى النفس ، واذا وصف له الملك فإنه يتخيل صورة مطلقة ، وأن لها وجها و يداً تناسبها فى غير أن يتخيل حقيقتها ؛ فإن تخيل نسبة الصفة المخصوصة الى الموصوف المخصوص أقرب الى ما احسه من تخيل قدر مطلق . والتخيل يتبع الحس فكلما كان أقرب الى الحس كان تخيله أيسر عليه .

الوهم والخيال لايتصور موجوداً الا متحيزاً أو قائمـا بمتحيز

وهذا ونحوه ما يبين أن تصوير الخيال لما حكاه عن منازعيه من أيسر الأمور ؛ بل لو قال : ان التخيل لا يتصور الا ما يكون هكذا لا يتصور

وصفه بنقيض ذلك لـكان هذا القول أقرب ، بل هذا القول الذى اتفق عليه العقلاء من أهل الاثبات والنفي : اتفقوا على أن الوهم والخيال لايتصور موجوداً الا متحيزا أو قائما بمتحيز وهو الجسم وصفاته . ثم المثبتة قالوا وهذا حق معلوم ايضا بالأدلة العقلية والشرعية بل بالضرورة ، وقالت النفاة : أنه قد يعلم بنوع من دقيق النظر ان هذا باطل ، فالفريقان اتفقوا على ان الوهم والخيال يقبل قول المثبتة الذين ذكرت انهم يصفونه بالأجزاء والابعاض وتسميهم المجسمة ، فهو يقبل مـذهبهم لا نقيضه فى الذات .

فصل

التخيل والوهم الصحيح، لايتصور الموجود معدوما . فعلم ان انـكار الفطرة لذلك ورد التخيل والوهم له لما فيه من الأمور العدمية كالتنـاقض الذى فيه ؛ لالعظمته فى الوجود . والذى يوضح هذا أن كثيراً من الخطباء والقصاص اذا اخذوا يصفون الرب و يعظمونه بهذه الصفات السلبية أخذت العامة ــ الذين لا يفهمون حقيقة مايقولون وانما يستشعرون من حيث الجملة أن هذا تعظيم للرب ــ يسبحونه و يمجدونه ، فلو لاأنهم تخيلوا وتوهموا أن هذا السلب متضمن لوجود عظيم كبير والا لم يـكونوا كذلك ، فعلم انهم لم ينكروه لما فيه من الأمور الوجودية ؛ بل هم يتخيلون الموجود العظيم فى الجملة ؛ ولـكن اذا فهموا حقيقة هذه الالفاظ وما تشتمل عليه من الأمور العدمية أنـكروه حينئذ وردته فطرتهم ؛ وذلك لأن السلب والعدم ليس فيه مدح أصلا ولاتعظيم ، فعلم أنه لاتعظيم فيها عند من توهمها .

ولا يتصـور الموجود معدوما ، يقبـل قـول المثبتة لا نقيضه

ولهذا لم يـكن النبي ﷺ والصحابة والتابعون يعظمون الرب بشىء من ذلك ، ولايوجد فى كتاب الله ولافى سنة رسوله ولافى آثار الأنبياء وسلف الأمة وأئمتها شىء من ذلك، بل أعظم مانقل عن النبي ﷺ فى تعظيم الرب وتمجيده

يوم قرأ على المنبر (وماقدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) [٣٩/٦٧] كما روى ذلك أبو هريرة وعبد الله بن عمر ، والحديث فى الصحيحين ، والآية دلت على عظم قدر الرب الذى يقبض الأرض ويطوى السموات بيمينه ، وهذا وصف لأمور وجودية تقتضى عظمة القدرة ؛ بخلاف السلوب المحضة ، ففى حديث ابن عمر الذى فى الصحيح قال : « سمعت رسول الله ﷺ [قال] يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيديه وقبض كفيه أو قال يديه فجعل يقبضهما ويبسطهما ، ثم يقول أنا الملك ، أين الجبارون ، أين المتكبرون ، ويميل رسول الله ﷺ عن يمينه وشماله حتى نظرت الى المنبر من أسفل شيء حتى إنى لا أقول أساقط هو برسول الله ﷺ » ومن حديث عمر بن حمزة قال قال سالم أخبرنى عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ﷺ : « يطوي الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول أنا الملك ، أين الجبارون ، أين المتكبرون ، ثم يطوي الارضين ثم يأخذهن » وفى الصحيحين عن سعيد عن ابن المسيب وأبى سلمة عن أبى هريرة عن النبي ﷺ قال : « يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوي السموات بيمينه ثم قال : أنا الملك ، أين ملوك الأرض » وروى أبو الشيخ(١) وغيره عن ابن عباس قال : ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن فى يد الرحمن إلا كخردلة فى يد أحدكم . وفى لفظ : إنها لتغيب فى يده حتى لا يرى طرفاها .

والرسول والسلف انما يعظمونه بالأمور الوجودية

الوجه السادس والسبعون قوله : « فأثبتوا لله وجها بخلاف وجوه الخلق ، ويدا بخلاف أيدي الخلق ، ومعلوم أن الوجه واليد بالمعنى الذى ذكروه مما لا يقبله الوهم والخيال » (×) .

---

(١) عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان ، وأبو الشيخ بن حيان م ٣٦٩ هـ .

(+) ص ٩ ، ١٠

يقال له : لا نسلم أن هذا غير مقبول كما يقبل أشباهه وتوابعه ، بل قبول وجوه وأيد لا تكون من جنس وجوه المخلوقين وأيديهم ، من جنس قبول ذات لا تكون من جنس ذوات المخلوقين ، وسمع وبصر وعلم وصفة(١) لا تكون من جنس سمعهم وأبصارهم وعلومهم وإراداتهم شيئاً ؛ فإن الذات عين قائمة بنفسها ، وهذه صفات لها ومنها ، وكل في ذلك ليس من جنس الأعيان المخلوقة وصفاتها التي لها ومنها وان كان اللفظ متواطئا فيهما(٢) . وقول القائل : إن الوهم والخيال لا يقبل ذلك في الوجه . كقول غيره إن الوهم لا يقبل ذاك في العلم . وهو قول نفاة الصفات . وهو كقول القائل: إن الوهم والخيال لا يقبل ذلك في الذوات مطلقا عند كل من اثبت الذوات .

دعواه اتفاق الطائفتين على الاقرار بما لا يقبله الخيال والوهم باطل

وليس له ان يقول : فمقصودي اننا متفقون على الاقرار بما لا يقبله الوهم والخيال ، فإن هذا باطل من وجوه .

احدها انه لافرق بين العقل والاعتقاد والعلم ، والوهم والخيال والظن من هذا الباب .

الثاني ان مورد النزاع قد قيل انه معلوم بالفطرة انتفاؤه عقلا وموقع الاجماع ليس كذلك .

الثالث ان موقع النزاع معلوم الانتفاء بالوهم والخيال ، وموقع الاجماع انما يقال فيه ان الوهم عاجز عنه كما بين ذلك .

الرابع ان اثبات صفات لاتعلم كيفيتها لذات لاتعلم كيفيتها ليس ممتنعا في العقل ولا في الوهم والخيال ، انما الممتنع ثبوت ذات قائمة بنفسها لا داخل العالم ولا خارجه .

(١) لعله ارادة .

(٢) الأسماء المتواطئة كأسماء الأجناس مثل لفظ الرسول والوالي والقاضي والبيت ، وذلك اذا كان بين الماهيتين قدر مشترك وقدر مميز فاطلق اللفظ باعتبار القدر المشترك بينهما . وانظر ج ١١ ص ١٤١ .

الخامس انه اذا عرض على الفطرة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه نفت ذلك وانكرته وقضت بعدمه ، واذ اعرض عليها يد ليست جسما كايدي المخلوقين وعلم ليس عرضا كعلم المخلوقين لم يقض بعدم فهمه ومعرفته ، أو بعلمه من وجه دون وجه ، ولهذا تنفر الفطرة عن الأول ما لا تنفر عن الثاني .

وتحرير الأمر أن يقال :

الوجه السابع والسبعون : أن لفظ « الجسم » و « العرض » و « المتحيز » ونحو ذلك : الفاظ اصطلاحية ، وقد قدمنا غير مرة أن السلف والأئمة لم يتكلموا في ذلك في حق الله لا بنفي ولا باثبات ؛ بل بدعوا أهل الكلام بذلك ، وذموهم غاية الذم ، والمتكلمون بذلك من النفاة أشهر ، ولم يذم أحد من السلف أحداً بأنه مجسم ، ولا ذم المجسمة ، وإنما ذموا الجهمية النفاة لذلك وغيره ، وذموا ايضاً المشبهة الذين يقولون صفاته كصفات المخلوقين . ومن أسباب ذمهم للفظ الجسم والعرض ونحو ذلك [ما] في هذه الالفاظ من الاشتباه ولبس الحق ، كما قال الامام أحمد : يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويلبسون على جهال الناس بما يشبهون عليهم .

لم يتكلم السلف والأئمة بلفظ المتحيز والجسم والعرض نفيا أو اثباتا ، السبب

وانما النزاع المحقق أن السلف والأئمة آمنوا بأن الله موصوف بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله من أن له علماً وقدرة وسمعاً وبصرا ويدين ووجها وغير ذلك ، والجهمية انكرت ذلك من المعتزلة وغيرهم .

النزاع المحقق بينهم وبين الخلف في الصفات

ثم المتكلمون من أهل الاثبات لما ناظروا المعتزلة تنازعوا في الألفاظ الاصطلاحية : فقال قوم : العلم والقدرة ونحوهما لا تكون الا عرضا وصفة حيث كان ، فعلم الله وقدرته عرض . وقالوا ايضاً : إن اليد والوجه لا تكون إلا جسما ، فيد الله ووجهه كذلك ؛ والموصوف بهذه الصفاة لا يكون الا جسما

فالله تعالى جسم لا كالأجسام . قالوا : وهذا مما لا يمكن النزاع فيه إذا فهم المعنى المراد بذلك ، لكن أي محذور في ذلك وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساماً واعراضاً ؟ ! فنفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل جهل وضلال .

قالوا : وكذلك فالعقل ينفي ذلك بما دل على حدوث الجسم والعرض القائم به قالوا : لأنه لم يدل العقل على حدوث كل موصوف قائم بنفسه وهو الجسم ، وكل صفة قائمة به وهو العرض . والدليل المذكور على ذلك دليل فاسد ، وهو أصل « علم الكلام » الذي اتفق السلف والأئمة على ذمه وبطلانه — وسيأتي الكلام على هذا الدليل في موضعه — قالوا : فلا معنى لانكار ما هو الحق الثابت بالشرع والعقل لاستلزام ذلك بطلان حجة مبتدعة أنكرها السلف والأئمة لأجل دعوى من ادعى من أهلها أنها أصل الدين الذى لا يعلم الدين إلا به ، فانما هو أصل الدين الذى ابتدعوه كما قال تعالى : (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله) [٤٢/٢١] ليست أصلا لدين الله ورسوله ؛ بل أصل هذا الدين هو ما بينه الله ورسوله من الأدلة ، كما هو مبين في موضعه ؛ إذ من الممتنع أن يبعث الله رسولا يدعو الخلق اليه ولا يبين لهم الرسول اصل الدين الذى أمرهم به ؛ وهذا مبسوط في غير هذا الموضع . وعلى هذا التقدير فلا يكون فيما اثبته هؤلاء ما يخالف الوهم والخيال ، فتنقطع مادة التزامه بالكلية (١) .

ومن اثبتها وسماها أجساما أو اعراضا والموصوف بها جسما لا كالأجسام أو نفى التجسيم ليس قائلا بخلاف الوهم والخيال

---

(١) للمثبتة للصفات في اطلاق لفظ « العرض » على صفاته ثلاث طرق : من يمنع أن تكون أعراضاً ويقول هي صفات كالأشعري وكثير من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم . ومنهم من يطلق عليها لفظ العرض كهشام وابن كرام وغيرهما . ومنهم من يمتنع عن الاثبات والنفي

وقال قوم : بل نقول ما وصف الله به من العلم والقدرة تسمى صفة ومعنى ، ولا نسميه عرضا ، لأن العرض هو ما يعرض و يزول وصفات الله لازمة بخلاف صفة المخلوق فانها عارضة ، والتزموا لذلك وغيره أن صفة المخلوقات وهي الأعراض لا يبقى شيء منها زمانين . ثم أئمة هؤلاء قالوا : و كذلك ما وصف الله به نفسه من الوجه واليد نقول إنه من جنس العلم والقدرة والاكرام ؛ بل ما وصف الله به نفسه من الوجه واليد هو مما يوصف من الله و يوصف الله به ولا نسميه جسما ، لأنها تسمية مبتدعة وموهمة معنى باطلا ، ولا نقول ذلك من جنس العلم والقدرة ونحوها ، بل نقول كما يعلم الفرق فى صفاتنا بين العلم والقدرة و بين الوجه واليد ونحوها ، فان الحقائق لا تختلف شاهدا ولا غائبا ، كما يفرق فى حقنا بين العلم والقدرة والسمع والبصر ، فلكل صفة من هذه خاصة ليست للأخرى ، كذلك هذه العقيدة فى حق الله ؛ وان قيل إن ذلك يقتضى التكثر والتعدد . و كذلك نفرق بين الوجه واليد والعين و بين العلم والقدرة ونحو ذلك . وان قيل هذا يقتضى التجسيم والتركيب والتأليف ونحو ذلك فسيأتى الكلام المفصل فى هذا فى موضعه ان شاء الله ، لكن علمنا أن ذاته ليست مثل ذوات المخلوقين ، وعلمنا أن هذه الصفات جميعها : ما يفهم انه عين يقوم بغيره ، ومايفهم منه أنه معنى قائم بغيره ، نعلم أن جميع صفات الرب ليست كصفات المخلوقين ، فإن الشرع والعقل قد نفى المماثلة ، والشرع والعقل يثبتان اصل الصفات كمايثبتان الذات ؛ فإن اثبات ذات لا تقوم بنفسها ممتنع فى العقل ، واثبات قائم بنفسه يمتنع وصفه بهذه الصفات ممتنع فى العقل ؛ بل العقل يوجب أن الذات القائمة بنفسها لا تكون الا بمثل هذه الصفات . وعلى قول هؤلاء فلم يثبت شيء على خلاف حكم الوهم والخيال .

فصل

قال ابو عبد الله الرازي :

« تاسعاً » (١)

الـزام المثبتـة بمذهب الدهرية، والزام الدهرية بمذهب المثبتـة فيكون قولهم باطلا

«التاسع : أن أهل التشبيه(٢) قالوا : إن العالم والباري موجودان ، وكل موجودين فاما ان يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه . قالوا : والقول بوجوب هذا الحصر معلوم بالضرورة . قالوا : والقول بالحلول محال ، فتعين كونه مباينا للعالم بالجهة . فبهذا الطريق احتجوا بكونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة . وأهل الدهر قالوا : العالم والباري موجودان ، وكل موجودين فاما ان يكون وجودهما معا ، أو يكون أحدهما قبل الآخر ، ومحال أن يكون العالم والباري معا ، والا لزم إما قدم العالم أو حدوث الباري ، وهما محالان ، فثبت أن الباري قبل العالم . ثم قالوا : والعلم الضروري حاصل بأن هذه القبلية لا تكون الا بالزمان والمدة ، واذا ثبت هذا فتقدم الباري على العالم إن كان بمدة متناهية لزم حدوث الباري ، وان كان بمدة لا أول لها لزوم كون المدة قديمة . فأنتجوا بهذا الطريق قدم المدة والزمان .

فنقول : حاصل هذا الكلام أن المشبهة زعمت أن مباينة الباري تعالى عن العالم لا يعقل حصولها إلا بالجهة ، وأنتجوا منه كون الاله فى جهة . وزعمت الدهرية أن تقدم البارى على العالم لا يعقل حصوله إلا بالزمان ، وأنتجوا منه قدم المدة . واذا ثبت هذا فنقول : حكم الخيال إما أن يكون مقبولا فى حق الله تعالى أوغيرمقبول ؟ فإن كان مقبولا فالمشبهة يلزم عليهم مذهب الدهرية وهو أن يكون الباري متقدما على العالم بمدة غير متناهية ، ويلزمهم القول بكون الزمان أزليا ،

(١) أي التاسع من أدلة الرازي على أن قول المثبتة : كل موجودين فاما أن يكون أحدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه الخ .

(٢) يعنى بهم مثبتة العلو أو مثبتة الصفات الخبرية أو مثبتة جهة العلو ، كما يأتي .

والمشبهة لا يقولون بذلك . والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة ، وهو مباينة الباري عن العالم بالجهة والمكان ، فيلزمهم القول بكون الباري مكانيا (١) وهم لا يقولون به ، فصار هذا التناقض وارد على الفريقين .

واما ان قلنا : إن حكم الوهم والخيال غير مقبول البتة فى ذات الله تعالى وفى صفاته ، فحينئذ نقول : قول المشبهة : إن كل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه بالجهة قول خيالي باطل ، وقول الدهري : إن تقدم البارى على العالم لا بد وأن يكون بالمدة والزمان قول خيالي باطل . وذلك هو قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه ، الذين عزلوا حكم الوهم والخيال فى ذات الله تعالى وصفاته ، وذلك هو المنهج القويم ، والصراط المستقيم » (+)

منازعتهم للرازي في تلقيبه لهم بـ « المشبهة »

قلت : والكلام على هذا من وجوه :

أحدها أن تسمية هؤلاء « أهل التشبيه » مما ينازعونه فيه ؛ وذلك أن القوم متفقون على إنكار التشبيه ، وذم المشبهة الذين يشبهون الله تعالى بخلقه و يجعلون الخالق من جنس شيء من المخلوقات ، وهذا منتف عندهم كما أقر به هذا الرجل .

كل من نفى شيئا يسمي المثبت له مشبها

ومعلوم أن كل من نفى شيئا من الصفات سمى المثبت لها مشبها . فمن نفى الأسماء من الملاحدة الفلاسفة والقرامطة وغيرهم يجعل من سمى الله تعالى عليما وقديرا وحياً ونحو ذلك مشبها ؛ وكذلك من نفى الاحكام(٢) يسمى من يقول ان الله يعلم و يقدر و يسمع و يبصر مشبهاً . ومن نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم يسمون من يقول ان لله علما وقدرة وأن القرآن كلام الله غير مخلوق وأن الله تعالى يرى فى الآخرة مشبهاً ، وهم من أكثر الطوائف لهجاً بهذا الاسم وذم

(+) ص ١٠ ، ١١

(١) في الأصل « محايثاً » .

(٢) أي أحكام الصفات .

اصحابه ؛ ولهذا كان السلف اذا رأوا الرجل يكثر من ذم المشبهة عرفوا أنه جهمي معطل ؛ لعلمهم بأن هذ الاسم قد أدخلت الجهمية فيه كل من آمن بأسماء الله تعالى وصفاته . ومن نفى علو الله على عرشه يسمى المثبت لذلك مشبهاً . ومن نفى الصفات الخبرية (١) والعينية (٢) يجعل من اثبتها مشبهاً . واذا كان هذا اللفظ فيه عموم وخصوص بحسب اعتقاد المتكلمين به واصطلاحهم ، وقد علم أن الرازي وأشباهه تسميهم المعتزلة وغيرهم مشبهة ، فإن كان ينفي عن نفسه هذا الاسم بما يقوله من التنزيه فكذلك حال غيره سواء ؛ مع أن هذا الاسم ليس له ذم بلفظه في الكتاب والسنة .

والرازي تسميه المعتزلة مشبها وان نفاه .. فكذلك غيره

وقد صنف ابو اسحاق ابراهيم بن عيسى المازني (٣) مصنفا سماه: « تنزيه أئمة الشريعة ، عن الألقاب الشنيعة » ذكر فيه من كلام السلف والأئمة في هذا الباب كلاما كثيرا لايحضرني الساعة (٤) ، قال ابو الشيخ الاصبهاني في كتاب السنة حكى اسماعيل بن زرارة قال : سمعت ابازرعة الرازي (٥) يقول : المعطلة النافية الذين ينكرون صفات الله التي وصف بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ ويكذبون بالأخبار الصحيحة التي جاءت عن رسول الله ﷺ في الصفات ، ويتأولونها بآرائهم المنكوسة على موافقة مااعتقدوا من الضلالة وينسبون رواتها الى التشبيه فمن نسب الواصفين ربهم تبارك وتعالى بما وصف به نفسه في كتابه

---

(١) كالاستواء على العرش والنزول .

(٢) كالوجه واليدين .

(٣) الشافعي .

(٤) ذكر بعضه المؤلف في « الحموية » .

(٥) الامام حافظ العصر عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ القرشي ولاءاً . قال البخاري : سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل قال : نزل أبو زرعة عندنا فقال لي أبي يا بني قد اعتضت عن نوافلي بمذاكرة هذا الشيخ - توفي ٢٦٤ هـ .

وعلى لسان نبيه ﷺ من غير تمثيل ولاتشبيه فهو معطل ناف ، ويستدل عليهم بنسبتهم اياهم الى التشبيه انهم معطلة نافية ، كذلك كان أهل العلم يقولون منهم عبدالله بن المبارك (١) ووكيع بن الجراح ، وذكره ايضا ابو القاسم التيمي (٢) فى كتابة الحجة فى بيان المحجة » .

وقال شيخ الاسلام ابو عثمان اسماعيل بن عبدالرحمن الصابونى (٣) فى اعتقاده المشهور : وعلامة اهل البدع شدة معاداتهم لحملة اخبار النبي ﷺ ، واحتقارهم لهم ، وتسميتهم اياهم حشوية (٤) و« جهلة » و«ظاهرية » (٥)ومشبهة (٦) اعتقادا منهم فى اخبار رسول الله ﷺ انها بمعزل من العلم ،وان العلم مايلقيه الشيطان اليهم من نتائج عقولهم الفاسدة ، ووساوس صدورهم المظلمة ، وهواجس قلوبهم الخالية عن الخير العاطلة ، وحججهم بل شبههم الداحضة الباطلة ، بل أولئك الذين لعنهم فأصمهم وأعمى ابصارهم (ومن يهن الله فماله من مكرم ، إن الله يفعل مايشاء) [٢٢ / ١٨] .

فلو قال الرازى بدل المشبهة : « مثبتة الصفات الخبرية والعينية الذاتية » أو « مثبتة العلو» أو « جهة العلو » لكان فى ذلك من العدل ماليس فى هذا الاسم .

---

(١) أبو عبد الرحمن بن واضح الحنظلي ولاءاً المروزي أحد الأئمة الاعلام وشيوخ الاسلام . قال ابن عيينة : ابن المبارك عالم المشرق والمغرب وما بينهما م ١٨١ .

(٢) اسماعيل بن محمد بن الفضل صاحب كتاب « الترغيب والترهيب » أيضاً امام الشافعيه في وقته انظر ص ٦٧ « اجتماع الجيوش الاسلامية » .

(٣) اسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن اسماعيل بن ابراهيم الصابوني الشافعي شيخ الاسلام م ٤٤٧ .

(٤) « الحشوية » انظر جـ ١ من الفهارس العامة ص ٦٣،٦٦،٦٧ . و جـ٤ ص ١٤٤ـ١٤٧ يقول الشيخ رحمه الله : أول من ابتدع الذم بلفظ « الحشو » و « التجسيم » هم المعتزلة . قال : والمعترض له أن يمنع المقامين فيقول : لا نسلم أن الذين عنيتهم داخلون في هذه الأسماء التى ذممتها ولم يقم دليل شرعي على ذمها ، وان دخلوا فيها فلا نسلم أن كل من دخل في هذه الأسماء فهو مذموم شرعا .

(٥) تقدمت ص ٨٤

(٦) على اصطلاحهم المتقدم .

وأيضا فإنه قد صرح (١) فى أجل كتبه وهو « نهاية العقول (٢) » أن المجسمة القائلين بالجهة وغيرها ليسوا مشبهة ، وكذلك رد على من كفرهم لكونهم مشبهة . فتبين ان التشبيه ان كان المراد به اثبات مثل لله عز وجل فهم لايقولون بذلك . وان كان المراد اثبات وصف مشترك فهذا لازم لجميع الناس . وهذا قول أئمته فى المجسمة :

ان اريد بلفظ التشبيه التمثيل فهم لا يقولون به

قال ابو المعالى : (باب نفي المثل والتشبيه عن الله من صفات نفس القديم تعالى مخالفة للحوادث) فالرب سبحانه وتعالى لايشبه شيئا من الحوادث ولايشبهه شيء منها ، والكلام فى هذا الباب من أعظم أركان الدين ، فقد غلت طائفة فى النفي فعطلت ، وغلت طائفة بالاثبات فشبهت وألحدت . فاما الغلاة فى النفي فقالوا : الاشراك فى صفة من صفات الاثبات يوجب الاشتباه ، وقالوا على هذا : القديم سبحانه لايوصف بالوجود : بل يقال ليس بمعدوم ، فكذلك لايوصف بأنه حي عالم بل يقال ليس بعاجز ولاجاهل ولا ميت ، وهذا مذهب الفلاسفة والباطنية . وأما الغلاة فى الاثبات فاعتقدوا مايلزمهم القول بمماثلة القديم سبحانه الحوادث ، فإنهم أثبتوا له الصورة والجوارح والاختصاص بالجهات والتركيب ، والأقدار ، والنهايات. ومن غلاتهم من يثبت للقديم تعالى عن قولهم ـ اللحم والدم والهيئة ، ويقولون بقدم الأرواح ، وصاروا الى انها من ذات القديم سبحانه ، وانها تحل الاشخاص .

فإن قال قائل : مامعنى التشبيه ؟ قلنا : قد يطلق التشبيه والمراد منه اعتقاد المشابهة ، ويطلق والمراد منه الاخبار عن تشابه المتشابهين ، ويطلق والمراد به اثبات فعل على مثال فعل . فإن قيل : فهل تسمون غلاة المجسمة مشبهة ؟ قلنا

---

(١) الرازي .

(٢) واسمه الكامل « نهاية العقول ، في الكلام على دراية الأصول » يعني أصول الدين للفخر الرازي رتبه على عشرين أصلا . كشف الظنون .

قال ابو الحسن (١) فى بعض كتبه : نسميهم مشبهة وان لم يصرحوا بلفظ التشبيه بل أبوه وامتنعوا منه ؛ فإن الأمة مجمعة على ان من أثبت لله الجوارح والأعضاء والصورة واللحم والدم والتأليف فقد شبه ربه بخلقه فلا ينفعه بعد ذلك نفي سمة التشبيه عن نفسه بالقول بأنه جسم وشخص بلا كيف ، أو أنه على صورة الانسان بلا كيف .

وقال فى بعض كتبه : المشبهة من يعترف بالتشبيه و يلتزمه ، واما من ينكره فلا نسميه مشبها ، إذ حقيقة المثلين المشتبهان فى جميع صفات النفس ، وليس كلما يلزم صاحب مذهب نظراً يجوز وصفه به ابتداءا .

فإن قيل : هل تكفرون الغلاة منهم ؟ قلنا : القول في التكفير سيأتى فى موضعه ان شاءالله تعالى . و بالجملة كل من شبهه فيما يطلقه من القول أو يعتقده بظاهر من الكتاب والسنة ولم يرد على ماورد التعبد به ولايفسره بما يوهم السامع تشبيها مع اعتقاد التقديس والتنزيه عن سمات الحدث فالأمر فيه قريب .

و « المجسمة » غير الغلاة لا يسمون « مشبهة » عند أئمته

هذا كله كلام ابى المعالى واصحابه . فقد ذكر فى تسمية غلاة المجسمة مشبهة قولين لابى الحسن ، والمنصور عندهم هو القول الثانى ، وان لازم المذهب ليس بمذهب . فأما المجسمة غير الغلاة فلا يسمون مشبهة على القولين . ومعلوم ان القائلين بالعلو على العرش بل بالجهة ليسوا بذلك من الغلاة بلا نزاع ، سواء صرحوا بأنه جسم غير مركب ، او قالوا بالتركيب ، أو نفوهما جميعا ، إذ القول بأن الله تعالى نفسه فوق العالم هو قول الصفاتية من الكلابية ، والكرامية ، وأئمة الأشعرية ، مع جميع طوائف المسلمين ، فيمتنع اطلاق اسم المشبهة على هؤلاء ، وإنما يطلقه عليهم الجهمية من المعتزلة ونحوهم . وغلاة المجسمة عنده الذين ذكر

---

(١) الأشعري .

فيهم قولين هم الذين يثبتون مع التجسيم صورة الانسان ، او يثبتون له اللحم والدم ، كما ذكره .

ومع هذا كله فالأسماء التى تعلق بها الشريعة المدح والذم والحب والبغض والموالات والمعادات والطاعة والمعصية والبر والفجور والعدالة والفسق والايمان والكفر هي الأسماء الموجودة فى الكتاب والسنة وإجماع الأمة ، فأما سوى ذلك من الأسماء فانما تذكر للتعريف – كأسماء الشعوب والقبائل – فلا يجوز تعليق الأحكام الشرعية [بها] بل ذلك كله من فعل اهل الأهواء والتفرق والاختلاف الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كحال من يعلق الموالات والمعادات بأسماء القبائل أو البلدان ، أو المذاهب المتبوعة فى الاسلام كالحنفية ، والمالكية ، والشافعية ، والحنبلية ، والمشايخ ونحوهم .

واسم التشبيه لم يذم به أحد شرعا

واذا كان كذلك فاسم « المشبهة » ليس له ذكر بذم فى الكتاب والسنة ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين ؛ ولكن تكلم طائفة من السلف مثل عبد الرحمن بن مهدى ويزيد بن هارون واحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه ونعيم بن حماد وغيرهم بذم المشبهة ، و بينوا المشبهة الذين ذموهم أنهم الذين يمثلون صفات الله بصفات خلقه ، فكان ذمهم لما فى قولهم من مخالفة الكتاب والسنة اذ دخلوا فى التمثيل ، اذ لفظ التشبيه فيه اجمال واشتراك وإيهام ؛ بخلاف لفظ التمثيل الذى دل عليه القرآن ؛ ونفى موجبه عن الله عز وجل (١) .

الوجه الثاني : أن هذه الحجة يحتج بها طوائف من متكلميهم : من الكرامية وغيرهم ، والا فجمهورهم لا يحتاجون الى قياس شمولي فى هذا الباب ؛

---

(١) وقد نوظر المؤلف في « العقيدة الواسطية » على لفظ التمثيل ولفظ التحريف بدلا من التشبيه والتأويل فذكر هذا المعنى .

جمهور مثبتة العلو لايحتاجون الى تلك المقدمة

بل عندهم أن علو الله على العرش معلوم بالفطرة الضرورية ، وقد تواطأت عليه الآثار النبوية ، واتفق عليه خير البرية ، ويقولون نفي ذلك تعطيل للصانع معلوم بالضرورة العقلية . فلو فرض أن هذا القياس عارضه ما ابطله لم يبطل ما علموه بالفطرة الضرورية من أن الله فوق خلقه ، وأنه يمتنع كونه لا داخل العالم ولا خارجه . ولا يلزم من كون العبد مضطراً الى العلم بحكم الشيء المعين أن يجعل نقيض ذلك قضية عامة كلية ؛ فإن العلم بالمعين الموجود يلزمه نفي النقيض ، وذلك شيء غير العلم بنفي المطلق الكلي . وطوائف من أهل الفطرة الصحيحة والاثبات للشريعة يعلمون ان الله تعالى فوق العالم ولا يخطر بقلوبهم تقدير وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه حتى ينفوه ، إذ الأقوال المنافية للايمان لا يجب أن تخطر لكل مؤمن ؛ لكن لما حدث من ابتدع هذا النفي تكلم المسلمون في رده : تارة ببيان أن الله تعالى فوق خلقه من غير تعرض لغيره ، وتارة ببيان استحالة نقيض ذلك ، وتارة ببيان استحالة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه . ومن علم أن الله عز وجل فوق العالم نفى أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه . وأما هل يمكن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ؟ فقد يخطر بقلبه ، وقد لا يخطر .

الوجه الثالث : أن هذه الحجة المذكورة ليست نظير ما ذكره من حجة الدهرية ، وذلك أن هؤلاء قالوا : الخالق والمخلوق موجودان ، فكل موجودين فإما أن يكون أحدهما حالا في الآخر أو بائنا عنه . وكذلك اذا قيل إما أن يكون أحدهما داخلا في الآخر أو خارجا منه . وكذلك اذا قيل : إما أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مقارنا له أو منفصلا عنه بائنا منه ، ثم قالوا : وليس هو فيه، فوجب أن يكون خارجا منه . وهذا مقصودهم . فنظيره أن يقال : الباري والعالم موجودان ، وكل موجودين فإما أن يكون وجودهما معاً وهما متقارنان ، وإما

اذا وازنا بين حجة الدهرية وحجة المثبتة فهي عليه

أن يكون أحدهما قبل الآخر وليس مع العالم مقارنا له فوجب أن يكون متقدماً عليه . وهذا حق . فهذا تمام الموازنة والمعادلة بين الحجتين .

فالأولى دلت أن الباري تعالى خارج عن العالم ليس فيه ، وهذه دلت على أن الباري سابق للعالم لم يقارنه العالم ، وكذلك قال سبحانه : (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) [٥٧/٦٠] وقال النبي ﷺ فى الحديث الصحيح :« أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء » والباري سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة ، كما أن التقدم على الشيء قد يقال إنه بمجرد الرتبة كما يكون بالمكان مثل تقدم العالم على الجاهل ، وتقدم الامام على المأموم . فتقدم الله على العالم ليس بمجرد ذلك ؛ بل هو قبله حقيقة ، فكذلك العلو على العالم قد يقال انه يكون بمجرد الرتبة كما يقال العالم فوق الجاهل ، وعلو الله على العالم ليس بمجرد ذلك بل هو عال عليه علوا حقيقياً ، وهو العلو المعروف والتقدم المعروف . فهذا هو الذى يدل عليه ما ذكره من الموازنة والمقابلة ، وكلاهما حق يقولون به . فعلم أن الحجة عليه لا له .

الوجه الرابع : أن هذه المعارضة(١) قد أخذها الرازي ممن احتج بها قبله كأبي المعالى وذويه ، فإنهم ذكروها فى « مسألة حدوث العالم » وذكروها فى « مسألة الجهة » لما أورد عليهم كل واحدة من الطائفتين ما عارضهم به من القضيتين الفطريتين ، فظنوا أنهم بهذا الالزام يخلصون من معارضة الطائفتين ويجعلون ذلك دليلا على أنها من حكم الوهم . ومع هذا لم يخلصوا بذلك من معارضة الطائفتين ، بل ادعوا ما يخالف العقل الصريح ، وكان ذلك مما ساط

الجويني قبله جعلها من حكم الوهم ولم يسلم من معارضتهما

(١) وهي قوله بلزوم مذهب الدهرية للمثبتة ولزوم مذهب المثبتة للدهرية الخ .

عليهم الفلاسفة الدهرية : رأوا احتجاجهم بهذه الحجة الضعيفة ، وكان ذلك مما ساط عليهم المسلمون المثبتون ، وهذا كما ذكره الامام أحمد فى مناظرة جهم للسمنية (١) .

فهكذا أجاب أهل الكلام الذين تكلموا فى مناظرة الكفار وأهل الأهواء فى المذاهب والحجج بما ليس موافقا للشريعة وما ينكره العقل الصريح فصاروا كمن جاهد الكفار جهاداً ظلمهم به ، وخرج فيه عن الشريعة ، وظلم فيه المؤمنين جميعاً ، حتى كان مضرة ذلك الجهاد على المسلمين وعلى أنفسهم وعلى عدوهم أكثر من منفعته . وقد بسطنا الكلام فى أمثال هذا فى غير هذا الموضع (٢) .

جناية « أهل الكلام » على الاسلام وعلى المسلمين وعلى عدوهم

ثم غاية ذلك أنه جواب الزامي لا علمي ، وهو لا ينفع لا للناظر ولا المناظر؛ وذلك أن المثبت إذا قال لهم : كل موجودين فإما أن يكون أحدهما حالا فى الآخر ، أوبائنا عنه . كان من المعروف بنفسه أن هذا حكم الفطرة الانسانية الموجودة لبني آدم ، وهذه الفطرة الضرورية لا تندفع بمعارضة ولا جدل . فاذا قالوا : هذا من حكم الوهم الباطل ، وبمنزلة قول الدهرية من الفلاسفة وغيرهم : كل موجودين فإما أن يكون أحدهما متقدما على الآخر أو مقارنا . قيل له : هب أن الأمر كذلك ، فهذا الذى مثلت به هو حق ايضا تقبله الفطرة وتحكم به . فاذا قال : هذا من حجة الدهرية القائلين بقدم العالم ، فإذا صححناه لزمنا القول بقدم العالم وهو باطل ، وما استلزم الباطل فهو باطل . قيل له : هذه القضية معلومة بينة بنفسها فطرية ضرورية ، وأما كونها مستلزمة للقول بقدم العالم فهذا ليس بين

حجة المثبتة ضرورية لا تقبل الجدل وحجة الدهرية لا تستلزم القول بقدم العالم

---

(١) وتأتي هذه المناظرة ، ومن هو « جهم » و « السمنية » .

(٢) بين ان هؤلاء لا للاسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا ؛ بل افسدوا حقيقته على من اتبعهم ، واعتدوا على من منازعيهم ، وكانوا سببا في قول الفلاسفة بقدم العالم وانكار الرسالة انظر جـ ١ ص ١١٧ ، ١١٨ من الفهارس العامة .

ولا معلوم ؛ بل أنت تقوله ، وقد يكون هـذا من ضعف جوابك عن دعوى التلازم ، فلما عجزت عن الجواب سلمت التلازم .

لو فرض تلازمهما لم ينف بهـا ما هو أبين منها

الوجه الخامس : أن يقول : هب أنا نفرض تلازمهما ، فالعلم بهذه القضية التى ألزمتمونى نفيها لأنفى معها الأولى التى إثباتها أبين فى العقول من كون العالم الذى هو عندكم جميع الأجسام وصفاتها محدث وليس شىء منها بقديم ، فالاحتجاج على بطلان هذه المقدمة ببطلان هذا اللازم الذى هو أخفى منها عكس الواجب ؛ بل إن صح هذا التلازم كان بعض قول الفلاسفة أصح من قولكم يا معشر المناظرين لهم ، والله تعالى لم يأمرنا أن ندفع الأقوال الباطلة من أقوال الكفار وغيرها بالأقوال الباطلة ؛ بل أمرنا أن نكون قوامين بالقسط ، شهداء لله ، وأن لا نقول على الله الا الحق ، ولا نقفوا ماليس لنا به علم ، قال الله تعالى : (قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد) . وقال تعالى: (وإذا قلتم فاعدلوا) وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنئان قوم على أن تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى) وقال تعالى : (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم ، والبغي بغير الحق ، وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون)وقال تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقال تعالى : (ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق) وقال تعالى : (يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق) وقال تعالى: (ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل ؛ وأن الذين آمنوا اتبعوا الحق من ربهم) وقال تعالى (إنا ارسلناك بالحق بشيراً ونذيراً) وقال تعالى : (و بالحق أنزلناه و بالحق نزل) وقال تعالى : (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) وقال تعالى : (أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هي أحسن)

الأقوال الباطلة لا تدفع بمثلها ، ولا يحاج فيما ليس له به علم

وليس من الأحسن أن يدفع الباطل بالباطل ، أوأن نرد ما علمناه بالفطرة والضرورة لظننا أن المبطل يدفع به الحق . وقال تعالى : (ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم ، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم) فذم الله من جادل فى الحق بعد ماتبين ، ومن حاج فيما ليس له به علم ، ومن أبين الحق ما كان معلوماً بالفطرة ، فكيف يجوز أن يجادل أحد فيه فيدفعه ، وان كان هذا مشتبهاً على أحد كان ما ليس له به علم ، وليس لأحد أن يحاج فيما ليس له به علم . وهذا أصل عظيم ، ومن أعظم ما ذم به السلف والأئمة أهل الكلام والجدل - وإن جادلوا الكفار وأهل البدع - أنهم يجادلون بالباطل فى الحجج وفى الأحكام . فتدبر هذا ، واحترس منه ؛ فإنه من توقاه تخلصت له السنة من البدعة ، والحق من الباطل ، والحجج الصحيحة من الفاسدة ، ونجا من ضلال المتفلسفين ، وحيرة المتكلمين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

الوجه السادس : ان كل واحدة من الطائفتين تقول لهم اذا عارضهم بمذهب الآخرين ما يبطل هذه المعارضة : فيقول المثبت للعلو من المسلمين وسائر أهل الملل والفلاسفة الصابئين والمشركين وغيرهم : أنا اعلم بفطرتي أن الموجود إما أن يكون محايثا لغيره أو مباينا له . وقولك إن هذا مثل قول الفيلسوف الدهري : الموجودان إما أن يكون أحدهما مع الآخر أو قبله . هو أيضا معلوم لي ، وقولك إن هذا يستلزم تقدم العالم . انا لا اجزم بهذه الملازمة نفياً ولا إثباتاً .

ابطال المثبت لهذه المعارضة

وقد يقول أيضا انا لا انظر فى هذه المعارضة ، وسواء جزمت بثبوت الملازمة أو انتفائها أو لم أجزم بشيء فأقول : لا يخلو إما أن يكون ما ذكرته مستلزماً للقول بقدم جسم من الأجسام أو لا يكون ، فان لم يكن مستلزماً بطلت المعارضة ، وان كان مستلزماً لقدم جسم من الأجسام فليس علمى بحدوث الأجسام الذى

تسميه حدوث العالم أبين عندى من العلم بهذه القضية ؛ إذ هذه المقدمة ضرورية فطرية ، وتلك تحتاج الى مقدمات طويلة خفية ، وفيها نزاع كثير .

ولا أيضا دلالة الكتاب والسنة على حدوث جميع الأجسام بأظهر من دلالة الكتاب والسنة على ان الله تعالى فوق العالم ؛ بل القرآن مملوء بما يدل على ان الله تعالى فوق العالم ، وهو دال على أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، ولكن هو يذكر مع ذلك أنه استوى على العرش . والذي نطق به القرآن في جميع الآيات لا يمكن ان يستدل به على أن جميع الأجسام محدثة الا بتوسط مقدمات مستنبطة : بأن يبين ان هذا المذكور فى القرآن هو الأجسام ، وان لا جسم الا ما أخبر بخلقه . وأما دلالة القرآن على العلو فلا تحتاج الى مقدمات مستنبطة . فإذا كان العلم بأن الله تعالى فوق العالم أبين فى الفطرة والشرعة من كون الأجسام كلها محدثة لم يجب علي أن أترك ذلك المعلوم البين فى الفطرة خوفا أن يلزمنى إنكار هذا الذي ليس هو مثله فى ذلك . وهذا الجواب بين ظاهر .

وملخصه ان هذه الملازمة التى ذكرها —وهو ان هذا يستلزم أن يقال :[هذا] مثل حجة الفلاسفة المستلزمة قدم الزمان — إما ان تكون حقا فى نفس الأمر أو باطلا ، فإن كانت باطلا بطلت المعارضة ، وان كانت حقا لزم إما ثبوت اللازم واما انتفاء الملزوم ، لا يلزم انتفاء الملزوم عينا . واذا كان كذلك فليس العلم بانتفاء اللازم بأظهر من العلم بثبوت الملزوم ، بل ثبوت الملزوم أبين فى الشرع والعقل ، فلا يجوز على هذا التقدير انتفاء اللازم فلا تصح المعارضة ، وهكذا يقول الفيلسوف ، وذلك يظهر :

بالوجه السابع : وهو أن الفيلسوف يقول : وعلمي بأن الموجودين إما ان يكون أحدهما مع الآخر أو قبله علم بديهي فطري . وأما قولك : إن هذا مثل قول الجسم

ابطال الفيلسوف لهذه المعارضة أيضا

الموجودان إما ان يكون احدهما محايثا للآخر او بائنا عنه . أقول : لايخلو إما أن تكون هذه المماثلة حقا أو باطلا ، فإن كانت باطلا لم يرد علي ، وان كانت حقا وجب علي التزام المماثلة ، وذلك يقتضى أن أقول بثبوت النقيضين جميعا ، أو انتفائهما جميعا ؛ لايقتضى ان اثبت الزمانية وأنفي المكانية ، فإذا كنت قد فرقت بينهما باثبات هذه ونفي الأخرى أكون مخطئا فى هذا التفريق لم يتعين خطاي فى المكانية حتى انفيها وأسوي الأخرى بها فى النفي ، بل إذا سويت بينهما فى الاثبات يلزمنى أن أقول : إن واجب الوجود مباين للعالم . وإذا سويت بينهما فى النفي وسلم ان ذلك يبطل دلالة هذه الحجة على قدم العالم كان غاية مايلزمني اما بطلان القول بقدم العالم واما بطلان دليل معين يدل على قدمه ، ولاريب أن قدم العالم او صحة هذه الحجة اخفى وابعد عن المعلوم بالفطرة من كون واجب الوجود تعالى فوق العالم فإن الاقرار بهذا ثابت فى الفطرة ، وقد تواتر عن الأنبياء والرسل القول به ، فإذا كان على أحد التقديرين أخالف المعلوم بفطرتى من العلوم الضرورية فأنفي كل واحد من القضيتين وأخالف الأنبياء والمرسلين ، وعلى الآخر انما اخالف الحجج الدالة على قدم العالم وابطل هذه الحجة المعينة : كانت مخالفة هذه اولى فى عقل كل عاقل . وهذا الكلام فى غاية الانصاف والبيان .

فعلم ان ماذكروه من المعارضة لم يندفع به واحدة من الطائفتين لافي المناظرة ولافى نظر الانسان بينه و بين ربه تعالى ، ولكن أوهموا هؤلاء بهؤلاء ، وهؤلاء بهؤلاء ، والتزموا مخالفة الفطرة الضرورية العقلية التى اتفق عليها العقلاء فى كل من الايهامين ، مع مافى ذلك من مخالفة الكتب والرسل ببعض ماقالوه فى كل واحدة من المسألتين : « مسألة حدوث الأجسام » و « مسألة علو الله تعالى على خلقه » .

هذا كله اذا لم يكن فى الفلاسفة من يقول بالجهة (١) ولا فى المسلمين من يقول بقدم بعض الأجسام (٢) فكيف والمثبت للجهة يقول ما يقال فى :

ويقول مثبت الجهة لا مانع من الالتزام بقدم بعض الأجسام

الوجه الثامن : وهو أن يقول : غاية ما الزمتني به من حجة الدهرية ان يقال بقدم بعض الأجسام ؛ إذ القول بقدم الأجسام جميعها لم يقل به عاقل ، والقول بخلق السموات والأرض لم تدل هذه الحجة على نفيه ، و إنما دلت - إن دلت - على قدم ماهو جسم أو مستلزم لجسم ، وهذا مما يمكنني التزامه ؛ فإنه من المعلوم أن طوائف كثيرة من المسلمين وسائر أهل الملل لايقولون بحدوث كل جسم ؛ إذ الجسم عندهم هو القائم بنفسه ، او الموجود ، اوالموصوف . فالقول بحدوث ذلك يستلزم القول بحدوث كل موجود وموصوف وقائم بنفسه ، وذلك يستلزم بأن الله تعالى محدث .

وهؤلاء يقولون لمناظريهم : نحن نبين ان القول بحدوث كل مايدخل فى المعنى الذى تسمونه جسما يستلزم حدوث الباري تعالى ، و نبين ان قولكم ان الله تعالى ليس بجسم . يستلزم حدوث الباري أكثر مما تبينون ان القول بثبوته يستلزم حدوث الباري ، كما سنبين أن نفي الجهة يستلزم القول بعدم الباري ، وهذا أمر قد بين فى غير هذا الموضع ، و بين أن ما ذكره النفاة من حدوث كل جسم حجة باطلة مبتدعة ، حتى ذكر ابوالحسن الأشعري ان هذه الحجة مخالفة لحجج الأنبياء والرسل واتباعهم ، وأنها محرمة عندهم (٣) .

واذا كان كذلك فتقول لهم مثبتة الجهة : اذا كان تصحيح هاتين المقدمتين الفطريتين يستلزم مع كون الباري تعالى فوق العالم مباينا له أن يكون

---

(١) وتقدم النقل عن ابن رشد في القول بها .
(٢) ويأتي .
(٣)وانظر جـ ٢ ص ٢٥ من الفهارس العامة و جـ ٥ ص ٣١٠ من مجموع فتاويه .

من الأجسام ماهو قديم أمكننى التزام ذلك على قول طوائف من أهل الـكلام بل على قول كثير منهم ، ولم أكن فى ذلك موافقـا للدهرية الذين يقولون ان الأفلاك قديمة أزلية حتى يقال : هذا مخالف للـكتاب والسنة ، او هذا كفر ؛ بل الذى نطق به الـكتاب والسنة واتفق عليه المسلمون من خلق المخلوقات وحدوث المحدثات اقول به ، وأما كون الباري جسما أو ليس بجسم حتى يقال الأجسـام كلها محدثة فمن المعلوم ان الـكتاب والسنة والاجماع لم تنطق بأن الاجسام كلهـا محدثة وان الله ليس بجسم ، ولاقال ذلك امام من أئمة المسلمين ، فليس فى تركي لهذا القول خروج عن الفطرة ولاعن الشريعة ، بخلاف قولي بان الله تعالى ليس فوق العالم وأنه موجود لاداخل العالم ولاخارجه ، فإن فيه من مخالفـة الفطرة والشرعة ماهو بين لـكل أحد ، وهو قول لم يقله إمام من أئمة المسلمين ، بل قالوا نقيضه ، فـكيف التزم خلاف المعقول الفطري وخلاف الـكتاب والسنة والاجماع القـديم خوفا أن أقول قولا لم أخالف فيه كتابا ولاسنة ولا اجماعاً ولا معقولا فطريا .

بل يقول في : الوجه التاسع : هذه المعارضة تؤكد مذهبي وتقويه وتـكون حجة ثانية لي على صحة قولي . فإن احتججت علي ـ بأن الله تعالى مباين للعالم ـ بأن الموجودين إما أن يـكون أحدهما مباينا للاخر أو محايثا له فقلتم هذا معارض بقول الفيلسوف : إن الموجودين إما أن يـكون احدهما متقدما على العالم أو مقارنا له ، وذلك يستلزم القول بقدم الزمان المستلزم للقول بقدم بعض الأجسام ، فأقول : اذا كانت هذه الحجة التى عارضتمونى بها مستلزمة لـكون بعض الأجسـام قديمة من غير ان تعين جسما امكن ان يكون ذلك الذي يعنونه بأنه الجسم القديم هو الله سـبحانه ، كما يقوله المثبتون ، وأن ذلك هو ملازم لقولنا إنه موصوف وقائم بنفسه ونحو ذلك ، فتـكون هذه الحجة التى عارضتم بها دليلا على أن الله

وهـذه المعارضة حجة ثانية لي

تعالى جسم بالمعنى الذى ذكرتموه - الذى نقول انه ملازم لكونه موصوفا وقائما بنفسه وان نازعتم فى الملازمة - وذلك يدل على صحة الحجة الأولى بالاتفاق ؛ فإن الجسم وما يقوم به اما أن يكون مباينا لغيره وإما ان يكون محايثا له أو حالا فيه . وهذا متفق عليه ، فانكم لا تنازعون فى ان الجسم او ما يقوم به إما مباينـاً لغيره أو محايثا له ، واذا كان موجب الحجة التى الزمتمونى إياها يلزمني أن أقول هو جسم وذلك يستلزم أن يكون مباينا للعالم كان هذا الذي الزمتموني به حجة ثانية على أنه مباين للعالم ، فأردتم معارضة كل حجة بالأخرى ليكون ما قلتموه من تناقض الحجتين نافيا لكونه مباينا للعالم ولكون كل جسم محدثا فتبين أن الحجتين متعاونتان متصادقتان ، وان كل واحدة منهما تدل على أنه تعالى مباين للعالم .

ويقول في : الوجه العاشر : إذا كانت إحدى هاتين المقدمتين الضروريتين تستلزم انه مباين للعالم والأخرى تستلزم أنه جسم ، فقد ثبت بموجب هاتين المقدمتين صحة قول القائلين بالجهة وقول القائلين بأنه جسم ، وكونه جسما يستلزم القول بالجهة كما توافقون عليه ، وقول القائلين بالجهة يستلزم أيضا القول بالجسم كما تقولون انتم . وأكثر العقلاء خلاف ما يقوله قدماء اصحابكم : إن نفي الجسم مستلزم لنفي الجهة والعلو على العرش ، وأن ثبوت العلو على العرش يستلزم ثبوت الجسم . فإذاً تكون كل واحدة من هاتين المقدمتين الفطريتين دليل على كل واحد من هذين المطلوبين وكل من المطلوبين دليلا على الآخر . فصار على كل واحد من هذين المطلوبين أربع حجج ، وهي مبنية على مقدمات فطرية ، فقد بين هذا ان ماذكرتموه معارضة للنفاة(١) لتبطلوا به حجتهم هو من اعظم الحجج على صحة قولهم .

وكل واحدة من المقدمتين تدل على القول بالجهة والجسم ، وكل واحد من المطلوبين يدل على الآخر

(١) بكون ذلك من حكم الوهم والخيال ، وهم مثبتة العلو أو جهة العلو أو مثبتة الصفات الخبرية والعينية الذاتية الذين لقبهم الرازي بالمشبهة .

والـــــــزام الفيلسوف بالجهة لا يـدل عـلى تناقضه

وكذلك ايضا يقول الفيلسوف في :

الوجه الحادي عشر : وهو ان يقول : هذا الذي عارضتموني به في مسألة الزمان أكثر ما يوجب علي أن اقول بالجهة ، والقول بالجهة هو قول أئمة الفلاسفة كما ذكرناه فيما مضى عن القاضى أبي الوليد ابن رشد الفيلسوف الذى هو من اتبع الناس لأقوال ارسطو وذويه ، وأنه قال : القول فى الجهة ، وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه وتعالى حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية كأبى المعـــالي ومن اقتدى بقوله . قال : وظواهر الشرع كلها تقتضى اثبات الجهة مثل قوله : (الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله : (وسع كرسيه السموات والأرض) ومثل قوله : (ويحمـــل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثـــل قوله : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة) ومثل قوله : (تعرج الملائـكة والروح اليه) ومثل قوله : (أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور) الى غير ذلك من الآيات التى إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا متشابهاً لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله تعالى فى السماء ، وأن منها تنزل الملائـكة بالوحي الى النبيين ، وان من السماء نزلت الـكتب ، واليها كان الاسـراء بالنبي ﷺ حتى قرب من سدرة المنتهى . قال : وجميع الحـكماء قد اتفقوا على أن الله تعالى والملائـكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك ، والشبهة التى قادت نفاة الجهة الى نفيها هو أنهم اعتقدوا أن اثبات الجهة يوجب اثبات المـكان واثبات المـكان يوجب اثبات الجسمية .

وقد تقدم ذكرنا لبقية كلامه بالفاظــه (١) وأنه قرر ان ما فوق العالم ــ

---

(١) ص ٢٤

وهو الجهة - ليس مكانا على اصطلاح الفلاسفة ، إذ المكان عند ارسطو هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوي. الى أن قال : وقد قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة. الى أن قال : فقد ظهر من هذا ان اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذى جاء به الشرع وابتنى عليه ، فإن ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع . فقد حكى اتفاق الحكماء على اثبات الجهة . قال: وجميع الحكماء قد اتفقوا على ان الله تعالى والملائكة فى السماء ، وان مما قيل فى الآراء السالفة والشرائع الغابرة ان ذلك الموضع - يعنى مافوق العالم - هو مسكن الروحانيين ، يريدون الله تعالى والملائكة. وتصريحهم في هذا بلفظ المسكن يشبه ماذكره الأشعري ان المسلمين جميعا اذا نابتهم نائبة يقولون : ياساكن العرش .

فقد ظهر بهذا انما ذكره من التناقض على المجسمة والفلاسفة لا يرد على واحدة منهما ، بل يمكنهم نفي هذا التناقض .

فصل

لفظ « الظرف » أعم من لفظ « الجهة »

لفظ «الظرف» فيه اشتراك، غلط بسببه اقوام ؛ فإن الظرف فى اللغة قد يعنى به الجسم الذى يوعى فيه غيره ، فيظن اذا استعملت هذه الأدوات فى حق الله تعالى أنه محل المخلوقات تكون فى جوفه ، وأنها محل له يكون فى جوفها ، وهذا مما يعلم قطعا ان هذه الأدوات لم تدل على ذلك فى حق الله تعالى البتة ، بل النحاة سموا الألفاظ التى يعبر بها العرب عن المعانى التى هي اعم من ذلك بالظروف ، حتى يدخل فى ذلك مالا يحيط بالمظروف وانواع متعددة ، وقد قال تعالى : (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم) وقال تعالى : (ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم) وقال تعالى : (ان الذين عند ربك لايستكبرون عن عبادته ، و يسبحونه وله يسجدون) وقال تعالى : (فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل

والنهار وهم لايسأمون) وقال تعالى : (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) وقال تعالى : (وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) وقال تعالى : (وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم) وقال تعالى : (الر ، كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) وقال تعالى : (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الا هو) وقال تعالى (ان الله عنده علم الساعة)

ولفظ « مع » من الظروف، وقد اضيف اسم الله اليه فيما شاء الله من المواضع. واضافته الى الظرف ابلغ من اضافة الظرف اليه ، قال تعالى: (يخافون ربهم من فوقهم) وقال : (اليه يصعد الكلم الطيب) وقال : (تعرج الملائكة والروح اليه) .

من التوفيق التوبة من هذا التقديس، توبة الجويني

وحق لمن يكون هذا وأمثاله كلامه اذا أراد الله رحمته ان يتوب منه ، كما قال ابو المعالي عند الموت : لقد خضت البحر الخضم ، وخليت أهل الاسلام وعلومهم ، ودخلت فى الذى نهوني عنه ، والآن ان لم يتدار كني ربي برحمته فالويل لابن الجويني ، وها أنا أموت على عقيدة أمي . وروي : على عقيدة عجائز نيسابور . ولهذا يقول مثل هؤلاء : عليكم بدين العجائز . فإن تلك العقيدة الفطرية التى للعجائز خير من هذه الأباطيل التى هي من شعب الكفر والنفاق ، وهم يجعلونها من باب التحقيق والتدقيق .

فصل

ابو عبدالله الرازي : فيه تجهم قوي ؛ ولهذا يوجد ميله الى الدهرية أكثر من

ميل الرازي الى الدهرية أكثر من ميله الى السلفية

ميله الى السلفية الذين يقولون انه فوق العرش ، وربما كان يوالي اولئك أكثر من هؤلاء ، ويعادي هؤلاء أكثر من اولئك ؛ مع اتفاق المسلمين على أن الدهرية كفار ، وان المثبتة للعلو فيهم من خيار المسلمين من لايحصيه الا الله تعالى ، وقد صنف على مذهب الدهرية المشركين والصابئين كتبا ، حتى قد صنف فى السحر

وعبادة الاصنام ـــ وهو الجبت والطاغوت ـ (١) وان كان قد اسلم من هذا الشرك وتاب من هذه الأمور ، فهذه المولاة والمعادات لعلها فى تلك الاوقات ، ومن كان بتلك الأحوال فهو قبل الاسلام والتوبة ؛ ومن فعل هذا كان له نصيب من قوله تعالى : (الم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ، ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين آمنوا سبيلا . اولئك الذين لعنهم الله ، ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا ـ الى قوله ـ الم ترالى الذين يزعمون انهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا ، واذا قيل لهم تعالوا الى ماانزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا) الى آخر الآيات .

يقرر ذلك أنه احتج فى مقدمة هذا العلم الشريف (٢) بكلام ارسطو معلم المشائين من الدهرية (٣) ولم يكن عنده من أثارة الأنبياء والمرسلين مايقدمه على كلام الدهرية ، واحتج ايضا بما نقله عن ابى معشر البلخى المنجم ـ(٤) وهو من اتباع الصابئين ، بل كان تارة من المشركين عباد الشمس والقمر ، وعبد القمر مدة كما اخبر بذلك عن نفسه وصنف ما صنف فى ذلك ـــ وجواب الدهرية : انه قبل العالم ومافيه من الزمان ، وقولهم : والعلم الضروري حاصل بأن هذه القبلية لاتكون الا بالزمان والمدة (٥).

---

(١) هو « السر المكتوم في مخاطبة النجوم » وفي بعض مؤلفات الشيخ يقول : في السحر وعبادة الكواكب والأوثان .

(٢) « العلم الالهي » .

(٣) « المشائين » هم اتباع فلسفة ارسطو ، سموا بهذا ـ فيما قيل ـ نسبة الى زعيمهم الذي كان يلقي تعاليمه وهو يمشي .

(٤) ويأتي .

(٥) وتقدم في الوجه التاسع ص ١٠ من تأسيسه .

فصل

تنازع المسلمون فى « تسمية الله بالدهر » ففى الصحيح عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لايسب أحدكم الدهر ، فإن الله هو الدهر ، ولايقولن احدكم للعنب الكرم فإن الكرم الرجل المسلم » وفى الصحيح عن ابى هريرة رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « قال الله عز وجل : يسب ابن آدم الدهر ، وانا الدهر أقلب الليل والنهار » وفى رواية أخرى : « يؤذيني ابن آدم يقول : ياخيبة الدهر ، فانى أنا الدهر اقلب ليله ونهاره ، فإذا شئت قبضتهما » هذه الفاظ مسلم .

والمثبتة يمنعون حتى من اطلاق الدهر على الله

قال القاضى ابو يعلى فى « ابطال التأويلات (١) » : اعلم ان ابا بكر الخلال (٢) قال : أخبرنى بشر بن موسى الأسدي (٣) قال : سألت أبا عبدالله أحمد بن حنبل (٤) عن الدهر فلم يجبنى فيه بشيء . قال القاضى : وظاهر هذا ان أحمد توقف عن الأخذ بظاهر الحديث ، وقال حنبل (٥) سمعت هارون الحمال (٦) يقول لأبى عبدالله : كنا عند سفيان بن عيينة (٧) بمكة فحدثنا ان النبي ﷺ قال : « لاتسبوا الدهر » فقام فتح بن سهل : فقال : ياأبا محمد نقول يادهر ارزقنا ، فسمعت سفيان

(١) « ابطال التأويلات لأخبار الصفات » .

(٢) أحمد بن محمد بن هارون ، كان أحد من صرف عنايته الى جمع علوم الامام أحمد وسافر في البلاد لأجلها وسمعها عالية ونازلة وصنف كتاب الجامع في عدة مجلدات وكتاب السنة وكتاب العلل لأحمد وغير ذلك توفي سنة ٣٢١ .

(٣) ابن صالح البغدادي توفي ٢٨٨ .

(٤) (الامام) أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد المروزي ، نزيل بغداد ، أحد الأئمة الأربعة ، صاحب المسند المشهور . قال الشافعي : أحمد امام في ثمان خصال : في الحديث ، في الفقه ، في اللغة ، في القرآن ، في الفقر في الزهد ، في الورع ، في السنة توفي ٢٤١ . وانظر ج ١ ص ٤ — ٢٠ من طبقات الحنابلة وج ٢ ص ٤٩٢ من الفهارس العامة .

(٥) بن اسحاق بن حنبل الشيباني ابن عم الامام أحمد وتلميذه م ٢٧٣ .

(٦) هارون بن عبد الله بن مروان البغدادي ، أبو موسى الحمال بالمهملة — البزاز ثقة من العاشرة توفي ٤٣ وقد ناهز الثمانين . تقريب التهذيب .

(٧) سفيان بن عيينة المكي الفقيه الحافظ م ١٩٨ .

يقول خذوه فإنه جهمي ، وهرب ، فقال ابو عبدالله : القوم يردون الآثار عن رسول الله ﷺ ونحن نؤمن بها ، ولا نرد على رسول الله ﷺ قوله ، قال القاضي وظاهر هذا أنه أخذ بظاهر الحديث ، ويحتمل ان يكون قوله : ونحن نؤمن بها راجع الى أخبار الصفات فى الجملة ولم يرجع الى هذا الحديث خاصة .

قال : وقد ذكر شيخنا ابو عبدالله رحمه الله يعنى ابن حامد (١) هذا الحديث فى كتابه ، وقال : لايجوز ان يسمى الله دهرا . والأمر على ماقاله ، لأنه قد روي فى بعض الفاظ الحديث مايمنع من حمله على ظاهره هذا ، ولم يرد فى غيره من أخبار الصفات مادل على صرفه عن ظاهره ، فلهذا أوجب حملها على ظاهرها ، وذلك انه روي فيه : أنه « يؤذيني ابن آدم يسب الدهر ، وأنا الدهر بيدي الأمر ، أقلب الليل والنهار » وفى لفظ آخر : « لي الليل والنهار أجدده وابليه ، وأذهب بملوك وآتي بملوك » فتبين أن الدهر الذي هو الليل والنهار خلق له و بيده ، وأنه يجدده ويبليه ، فامتنع أن يكون الا له . وأصل هذا الخبر أنه ورد على سبب ، وهو أن الجاهلية كانت تقول : أصابني الدهر فى مالي بكذا ، ونالتني قوارع الدهر ومصائبه . فيضيفون كل حادث يحدث بما هو جار بقضاء الله وقدره وخلقه وتقديره من مرض أو صحة أو غنى أو فقر أو حياة أو موت الى الدهر ، ويقولون : لعن الله هذا الدهر والزمان ؛ ولذلك قال قائلهم :

أمن المنون وريبه نتوجع والدهر ليس بمعتب من يجزع

وقال تعالى : (نتربص به ريب المنون) أى ريب الدهر وحوادثه ، وقال سبحانه وتعالى : (وقالوا ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر) فأخبر عنهم بما كانوا عليه من نسبة اقدار الله وأفعاله الى الدهر ، فقال النبي ﷺ

---

(١) الحسن بن علي بن حامد البغدادي الحنبلي امام ثقة م ٤٠٣ · الطبقات جـ ٢ ص ١٥١ ـ ١٧٧ · وانظر جـ ٦ ص ٥٢ من مجموع فتاوي المؤلف ·

: « لا تسبوا الدهر » أي إذا اصابتكم المصائب لا تنسبوها اليه ، فإن الله هو الذى أصابكم بها لا الدهر ، وانكم اذا سببتم الدهر وفاعل ذلك ليس هو الدهر .

وقال ابو بكر الخلال : سألت ابراهيم الحربي(١) عن قول النبي ﷺ : « لا يقولن أحدكم يا خيبة الدهر ، فإن الله هو الدهر » وعن : « لاتسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » قال : كانت الجاهلية تقول الدهر هو الليل والنهار ، يقولون الليل والنهار فعل بنا كذا ، فقال الله تعالى : أنا افعل ليس الدهر . قال القاضي : فقد بين ابراهيم الحربي أن الخبر ليس على ظاهره ، وأنه ورد على سبب . وذكر أبو عبيد نحو ما ذكرنا فقال لا ينبغي لأحد من اهل الاسلام ان يجهل وجهه(٢) ، وذلك ان اهل التعطيل يحتجون به على المسلمين ، واحتج به بعضهم فقال : ألا تراه يقول : « فإن الله هو الدهر » قال : وتأويله أن العرب كان شأنها أن تذم الدهر وتسبه عند المصائب التى تنزل بهم من موت أو هرم أو تلف ، فيقولون: اصابتهم قوارع الدهر ، وأبادهم الدهر ، وأتى عليهم الدهر . فيجعلونه الذى يفعل ذلك فيذمونه عليه ، فقال النبي ﷺ : لا تسبوا الذى يفعل بكم هذه الأشياء أو يصيبكم بهذه المصائب ، فإنكم اذا سببتم فاعلها فإنما يقع السب على الله تعالى، وهو الفاعل لها لا الدهر (٣) .

---

(١) ابراهيم بن اسحاق الحربي انظر ج ١ ص ٨٦ من « طبقات الحنابلة » .

(٢) يعنى أنه مئوول .

(٣) ولا يتوهم عاقل ان الله هو الزمان ؛ فان الزمان مقدار الحركة ،والحركة من باب الأعراض القائمة بغيرها ، ولا يقول عاقل : ان خالق العالم من باب الأعراض والصفات المفتقرة الى الجواهر والأعيان . المؤلف ج ٢ ص ٤٩٢ من فتاويه .

فصل

أئمة الرازي في نفي «الاستواء» هم الجهمية ؛ لا أئمة الأشعرية

القول : بأن الله تعالى ليس فوق العرش . أول من ابتدعه فى الاسلام الجعد بن درهم(١) والجهم بن صفوان(٢) ، وشيعتهما ، وهم عند الأمة من شرار أهل الأهواء ، وقد أطلق السلف من القول بتكفيرهم ما لم يطلقوه بتكفير أحد(٣) ، وقالوا : نحكي كلام اليهود والنصارى ولا نحكي كلام الجهمية (٤) ، وقالوا : اتفق المسلمون واليهود والنصارى على أن الله تعالى فوق العرش وقالت الجهمية ليس فوق العرش(٥). وليس هذا قول أئمة متكلمة الصفاتية - لا أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، ولا أبي العباس القلانسى (٦) ونحوهما ، ولا قول أبي الحسن الأشعري ، وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري ، والقاضى أبى بكر الباقلاني وغيرهم من أئمة الأشعرية الذين تزعم أنهم أصحابك . وان قيل هؤلاء

---

(١) الحراني أول من أظهر في الاسلام التعطيل وادعى أنها مجاز وأقام الشبه فقتل بالعراق في أوائل المائة الثانية بفتوى التابعين ، وكان زنديقا ، شؤم الجعد كان من أسباب انقراض دولة بني أمية • المؤلف ، انظر ج ١ ص ٢٠ من الفهارس العامة • وأصل هذه المقالة انما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود وضلال الصابئين • انظر ج ٥ ص ٢٠ - ٢٥ من فتاويه •

(٢) مولى بني راسب ، ويكنى أبا محرز قتل ١٢٨ • أخذ هذا المذهب عن الجعد بن درهم فاظهره وناظر عليه بالمشرق في أواخر دولة بني أمية واليه أضيف قول الجهمية ، قتله سلم بن أحوز أمير خراسان • وللجهم بدعتان : نفي الصفات ، والغلو في القدر والارجاء ملخص ما ذكره المؤلف عن الجهم ج ١ ص ١٢٠ الفهارس العامة ، وقال المؤلف : أول من قال القرآن مخلوق الجعد بن درهم ثم الجهم بن صفوان ، وكلاهما قتله المسلمون ، وذكر من أفتى بقتلهم من الأئمة • فأما الجعد فقتله خالد بن عبد الله القسري ، واما الجهم فقتل بمروفي خلافة هشام بن عبد الملك ج ١٢ ص ٤٢٠ • وقال أيضاً : وكان أئمة المسلمين بالمشرق أعلم بحقيقة قوله من أهل الحجاز والشام والعراق ج ١٣ ص ١٨٢ • قال الذهبي : الجهم بن صفوان أبو محرز السمرقندي الضال المبتدع رأس الجهمية هلك في زمان صغار التابعين وما علمته روى شيئاً ولكنه زرع شراً كثيراً ا هـ ميزان • وذكر الحافظ في اللسان أن قتله كان ١٢٨ وذكر سببه وهو خروجه مع الحارث بن شريح على أمراء خراسان وقبض نصر بن سيار عليه وقتله على الخروج (أي يرى رأي الخوارج) •

(٣) انظر التحقيق في تكفير الجهمية ج ١ ص ١٢٣ من الفهارس العامة •

(٤) قاله ابن المبارك •

(٥) قاله سعيد بن عامر الضبعي وانظر ج ٥ ص ٥١ - ٥٣ من مجموع فتاويه •

(٦) (أبو العباس) أحمد بن عبد الرحمن بن خالد ، توفي في الثلث الأول من القرن الرابع • التبيين لابن عساكر ص ٣٩٨ •

متناقضون فى أقوالهم لم يكن نفي قول الأثبات (١) الذين صرحوا به عنهم لقولهم بما يناقضه بأولى من نفي القول النافي عنهم لقولهم ما يناقضه ، لا سيما إذا كان المعروف عنهم أن الاثبات آخر القولين . وإذا كان ابو المعالى والشهرستانى وطوائف غيرهما قد خالفوا من خالفوه من أئمة أصحابهم وقدمائهم فى الاثبات لم يجز أن يجعل قولهم هو قول أولئك ؛ بل نقل لمذهب إمامه ، مع أنا قد ذكرنا بنقل العدول الأئمة ان أبا المعالي تحير فى هذه المسألة فى حياته ، و رجع الى دين أهل الفطرة كالعجائز عند مماته ، و كذلك الرازي أيضا حيرته وتوبته معروفة ، و كذلك أئمة هؤلاء .

ولو فرض أنه قولهم لم يكونوا أحق بالتوحيد والتنزيه

ثم يقال : هب أنه قول هؤلاء ، أفهؤلاء ومن وافقوه من المعتزلة هم أهل التوحيد والتنزيه دون سائر النبيين والمرسلين والصحابة والتابعين وسائر أئمة الفقهاء والصوفية والمحدثين وأصناف المتكلمين الذين لم يوافقوا هؤلاء فى هذا السلب ، بل يصرحون بنقيضه ، أوبما يستلزم نقيضه ؟ ! ! و كلامهم فى ذلك ملء العالم ، مع موافقتهم للكتب المنزلة من السماء ، وللفطرة الضرورية التى عليها عموم الدهماء ، والمقاييس العقلية السليمة عن المراء . وقد ذكر هذا الامام لاتباعه ابو عبد الله الرازي - فى كتابه « أقسام اللذات » لما ذكر اللذة العقلية وأنها العلم ، وأن أعرف العلوم العلم بالله ، لكنه العلم بالذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلى كل واحدة من ذلك عقدة : هل الوجود هو الماهية أم قدر زائد ؟ وهل الصفات زائدة على الذات أم لا ؟ وهل الفعل مقارن أو محدث ؟ ثم قال : ومن الذى وصل الى هذا الباب ، أو ذاق من هذا الشراب ؟ !

حيرة الرازي وأصحابه

---

(١) بفح الهمزة : العدول .

نهاية إقدام العقول عقـال وأكثر سعي العالمين ضـلال
وأرواحنا فى وحشة من جسومنا وحاصل دنيـانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيـه قيل وقال

لقد تأملت الطرق الـكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليـلا ولا تروي غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن إقرأ فى الاثبات : (الرحمن على العرش استوى) (إليه يصعد الـكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه) واقرأ فى النفي : (ليس كمثله شيء) (ولا يحيطون به علما) ثم قال : ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى . ومثل هذا كثير عن هؤلاء أئمـة هـذه المقالة النافية يعترفون بعدم العلم بها ، ويرجعون الى ما عليه أهل الفطرة، وما عليه أهل الظاهر ـ الحشوية عندهم ـ فكيف يكونون هم أهل التوحيد والتنزيه ، مع هذا الريب والشك والحيرة والتمويه ؟ ! !

دعـوى الرازي وأصحابه الرد على الدهرية بجحد مقدمة المثبتة .. اوقعهم في أربعة محاذير

الوجه السادس والثلاثون (١) : أن يقال له : دعوا كم الرد على الدهرية بمثل جحد هذه المقدمة وامثالها مما تبين فيها انـكم جحدتم العلوم الفطرية أوقعـكم فى « أمور اربعة » :

أحدها اتفاق سلف الأمة وأئمتها على ذمـكم ، وذم كلامـكم .

الثانى نفور أهل الايمان عن طريقـكم ، وما قذف الله تعالى فى قلوبهم من البغض لذلك ، وهم شهداء الله تعالى فى الأرض .

الثالث طمع الفلاسفة الدهرية (٢) فيكم ، وقولهم فيـكم : أهل جدل وكلام ، لا أهل علم وبرهان . حتى ارتد خلق كثير منـكم اليهم ، بل ابن الراوندي (٣)

---

(١) اختلف عدد الأوجه هنا أيضاً .
(٢) انظر جـ ١ ص ٣١ ، ٣٦ من الفهارس العامة .
(٣) أحمد بن يحيى بن اسحاق ، نسبة الى « روانـد » بلدة بين قاشان وأصبهان ، انتقل الى بغداد ، توفي ٢٩٨ .

الذي يقال انه من شيوخ الأشعري صنف كتابه المسمى بـ « كتاب التاج فى قدم العالم » موافقة للدهرية . وهؤلاء المدعون للتحقيق منكم كصاحب الفصوص(١) وابن سبعين(١) وامثالهما يؤول بهم الأمر الى أن يقتصروا على قول الدهرية الذين يثبتون واجب الوجود ، ويفرقون بين الواجب والممكن ، بل يجعلون وجوده وجود الممكنات ، ولا يجعلون له وجوداً خارجاً عن وجود الأرض والسموات ، ويصرح من يصرح من فضلائهم بأن قولهم هو قول فرعون ، وأنهم على قول فرعون ، فيأتون بقول الدهرية المتضمن لانكار الصانع ـ وهو شر المقالات ـ ويدعون ان هذا هو التحقيق والعرفان ، وسببه أنكم سلكتم بهم فى طريقة النفي والتعطيل التى لا تثبت للصانع وجودا مباينا للمخلوق ، وهذه يضطر سالكها الى ان لا يقول بموجود وراء العالم ، وهو محض قول الدهرية ، فكيف تتبرؤون منهم وقولكم يؤول اليهم تصريحا أو لزوماً ؟ ! !

الرابع ان يقال له : أنت معترف بعجزك عن مقاومة الدهرية ، وانت فى أكبر كتبك « المطالب العالمية » ذكرت ادلة الفريقين : القائلين بحدوث العالم ، وقدمه ، وضربت هذه بهذه ، ولم ترجح شيئاً ، بل ذكرت أن الكتب الالهية والأدلة السمعية لم تبين هذه المسألة ، وفى اجل كتبك الكلامية لم تحتج على حدوثه بحجة ظنية فضلا عن علمية ، وادعيت أن ذلك لا يتم إلا بمقدمة تذكر فى سائر كتبك أنها معلومة الفساد بالضرورة ، وهو ترجيح أحد طرفي الممكن

---

(١) ابن عربي الطائي الملقب « الشيخ الأكبر » محمد بن علي بن محمد الحاتمي الأندلسي ، ثم المكي ، ثم الدمشقي ، امام أهل وحدة الوجود . « ابن سبعين » عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر الاشبيلي المرسي من أئمة أهل الوحدة م ٦٦٩ . وانظر ملخص رد المؤلف على كتابه الفصوص وغيره وبيان مذهبه وكفره ومذهب ابن سبعين والتلمساني وابن الفارض وأمثالهم ج ٢ ص ٣ ـ ٣٩ من الفهارس العامة ، وللمؤلف السبعينية رد عليهم أيضاً .

بلا مرجح . فمن تكون هذه حاله كيف يدعى أنه وأصحابه أهل التوحيد والتنزيه دون المثبتين والفلاسفة ؟ !

سبب عجزهم عن مقاومة الدهرية ادخالهم في « مسألة حدوث العالم » حقاً وباطلا

وسبب ذلك انهم أدخلوا فى مسألة حدوث العالم حقاً و باطلا ، وطلبوا اثباتها معاً ، فلم ينهض دليل صحيح باثبات باطل مع حق ، وطمع فيهم خصمهم لما رآه من ذلك ، وإن كان كلام خصومهم فيها أيضا فاسداً متناقضاً ، فالطائفتان فيها ضالتان ، وذلك أن هذا واصحابه سلكوا طريق المعتزلة التى التزموا حدوث الموصوفات بحدوث صفاتها ، والتزموا على ذلك امتناع اتصاف الرب بصفة ، ولزمهم على ذلك وان لم يلتزموه حدوث كل قائم بنفسه ، بل حدوث كل موجود ، فكان ما ذكروه من الحجة متضمنا حدوث الموجودات كلها ، ومعلوم ان الدليل على ذلك لا يكون حقا ، وقابلوا بها من زعم ان من المخلوقات ما هو قديم كالعناصر والسموات ، وقابلوا باطلا بباطل ، ثم انهم اضطربوا فى العلم بحدوث الصفات وحدوث موصوفاتها اضطرابا ذكرناه فى غير هذا الموضع ، ثم جاء هؤلاء فوافقوهم فى المعنى دون العبارة ، و زعموا ان الموصوف الذى سموا صفته عرضا يستدل على حدوثه بحدوث صفته ، وزعموا ان شيئا من صفات المخلوقات لا يبقى زمانين ، وأن القابل لصفة لا يخلو منها ومن ضدها ، وقود مقالتهم يوجب مثل تلك المقالة ، مع ما التزموه فى مواضع من المكابرات ، وان كانوا فى مواضع اعترفوا بالحق الذى انكره اولئك .

ومن تدبر عامة بدع الجهمية ونحوهم وجدها ناشئة عن مباحث هذه الدعوى والحجة .

ولاجله ذم السلف كلامهم

ولهذا كان السلف والأئمة يذمون كلامهم فى الجواهر والأعراض ، وبناءهم علم الدين على ماذكروه من هذه المقدمات . وقد بسطنا الكلام فى هذا فى غير

هذا الموضع (١) قال الامام ابو المظفر السمعانى (٢) والأصل الذى يؤسسه المتكلمون والأصل الذى يجعلونه قاعدة علومهم : «مسألة العرض والجوهر و إثباتهما » وأنهم قالوا : إن الأشياء لاتخلوا من ثلاثة أوجه : اما ان تكون جسما او عرضا ، اوجوهرا فالجسم ماجتمع من الافتراق ، والجوهر مااحتمل الأعراض ، والعرض مالا يقوم بنفسه وانما يقوم بغيره ، وجعلوا الروح من الأعراض ، وردوا اخبار النبي ﷺ التى لاتوافق نظرهم وعقولهم ، ولهذا قال بعض السلف : إن أهل الكلام أعداء الدين ، لأن اعتمادهم على حدسهم وظنونهم ، وما يؤدى اليه نظرهم وفكرهم ، ثم يعرضون عليه الأحاديث فما وافقه قبلوه ، وما خالفه ردوه . واما أهل السنة سلمهم الله تعالى فإنهم يتمسكون بما نطق به الكتاب و وردت به السنة ، ويحتجون له بالحجج الواضحة على حسب ماأذن فيه الشرع ، و ورد به السمع . وذكر تمام الكلام.

والمقصود أن هذا وأمثاله وإن كان فى هذا المقام يتجوه (٣) بمخالفة الدهرية وليس الرد على الدهرية معلوماً من طريقهم ، بل طريقهم هم والدهرية فيها متقابلون يقولون هؤلاء الحق تارة والباطل أخرى ، و كذلك اولئك ، وليس أذكياؤهم على بصيرة فيها ، وسبب ذلك مايجحدونه من الحق المعلوم ، ومايدعونه من الدعاوى الباطلة والمشتملة على حق و باطل ، والا فلو كانت الحجج حقا محضا لم ينكرها أحد من السلف والأئمة ، ولا كان للمخالفين طريق صحيح الى هدمها .

سمى الرازي أصحابه « أهل التوحيد » تقليداً للمعتزلة

الوجه السابع والثلاثون : ان تسميتك اصحابك أهل التوحيد والتنزيه هو مما اتبعتم فيه المعتزلة نفاة الصفات ، فإنهم فسروا التوحيد بتفسير لم يدل عليه الكتاب والسنة ، ولاقاله أحد من سلف الأمة وأئمتها ، كما سيأتى الكلام عليه انشاء الله

(١) ويأتي في الوجه السابع والثلاثين . وانظر جـ ١ ص ١١٧ من الفهارس العامة .

(٢) عبد الكريم بن منصور السمعاني من العلماء برجال الحديث له معجم في تاريخهم ثمانية عشر جزءاً « الرسالة المستظرفة ص ١٠٣ .

(٣) يتخذ ذلك جاها لقوله وقول أصحابه .

تعالى ؛ وادعوا ان من اثبت الصفات لم يكن موحداً ، لأن الواحد عندهم - الذى لايعقل فيه - ماتميز منه شيء عن شيء أصلا (١) وثبوت الصفات يقتضي الكثرة والذى - جعلوه واحداً لاينطبق الا على معدوم ممتنع كما سيأتي بيانه .

ومن المعلوم ان التوحيد الذى بعث الله به رسوله وانزل به كتابه هو مادل عليه الكتاب والسنة والاجماع : مثل عبادة الله وحده لاشريك له ، فمن عبد غيره كان مشركا ولم يكن موحدا ، وان أقر أنه خالق كل شيء ، كما قال تعالى (ومايؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) وقال تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) وقال تعالى : (قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون ، سيقولون لله قل أفلا تذكرون) وقال تعالى: (و إلهكم إله واحد) وقال تعالى : (وقال الله لاتتخذوا الهين اثنين إنما هو إله واحد) وأمثال هذه الآيات .

توحيد المعتزلة تلحيد ، توحيد الرسل نقيضه الاشراك والتمثيل

واما تفسير التوحيد بما يستلزم نفي الصفات او نفي علوه على العرش ؛ بل بما يستلزم نفي ماهو أعم من ذلك فهو شيء ابتدعته الجهمية لم ينطق به كتاب ولاسنة ولاامام ، وكذلك جعل التشبيه ضدالتوحيد ، وتفسير التشبيه بمافيه اثبات الصفات. هو ايضا باطل ، فإن التوحيد نقيضه الاشراك بالله تعالى والتمثيل له بخلقه وان كان ينافي التوحيد فليس المراد بذلك مايسمونه هم تشبيها ؛ فإنهم يسمون المعاني باسماء سموها هم وآباؤهم ماأنزل الله بها من سلطان ، فمن بنى على ذلك الحمد والذم ، ومن علق الحمد والذم بأسماء ليست مما أنزل الله بهاسلطانا بين فيهمايحمده وما يذمه فقد ابتدع من الدين مالم يأذن به الله تعالى ، وليس هذا موضع بسط

---

(١) يشير الناسخ الى كلمة مطموسة بالهامش . وعبارة المؤلف في شرح (الأحد) عندهم : مالا يتميز منه شيء ، ولا يشار الى شيء منه دون شيء .

هذا وتبيينه ؛ إذ كل من كان الى التعطيل أقرب وعن القرآن والاسلام أبعد كان أحق بهذا المعنى الذى تسميه التوحيد والتنزيه .

فإن المعتزلة أحق منهم بهذا ؛ لأنهم أحق بنفي الصفات والكثرة ، وأحق بنفي الأمور التى يجعلون اثباتها تشبيها ، والفلاسفة أحق من المعتزلة بهذا ، وأهل وحدة الوجود أحق بهذا من الفلاسفة ، ولهذا يدعون من التوحيد والتحقيق والعرفان بحسب هذا الوضع والاصطلاح الذى ابتدعوه مالا يمكن هؤلاء رده الا بنقض الأصول المبتدعة التى وافقوهم عليها ، ومن المعلوم ان الوجود المطلق ليس شيئا له وجود فى الخارج مطلقا حتى يوصف بوحدة ولا كثرة ، وانما حقيقة قولهم قول أهل التعطيل الذين هم شرار الدهرية ، فظهر أن توحيدهم هذا وتنزيههم هذا دهليز التعطيل والزندقة ، وأن من كان أعظم تعطيلا والحادا كان احق بتوحيدهم وتنزيههم هذا

كل من كان اعظم تعطيلا والحاداً كان أحق بتوحيد الرازي وأصحابه

وهذا بخلاف ما كان من أهل الاثبات المقرين بالتوحيد والتنزيه الذي جاءت به الرسل عليهم السلام ونزلت به الكتب « التوحيد العلمي القولي » كالتوحيد الذي دلت عليه السورة التي هي صفة الرحمن وهي تعدل ثلث القرآن . و« التوحيد العملي الارادي » الذي دلت عليه السورة التي هي براءة من الشرك ، وهما سورتا الاخلاص ، فإن هؤلاء الموحدين كلما حققوا هذا التوحيد بعدوا عن أهل الشرك والتعطيل وتبرؤا منهم ، كما قال إمامهم ابراهيم لقومه : (إننى براء مما تعبدون ؛ إلا الذي فطرنى فإنه سيهدين) وقال (أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون ، فإنهم عدو لي إلا رب العالمين) وقال : (ياقوم إنى بريء مما تشركون ، إنى وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين) وقال تعالى : (قد كانت لكم أسوة حسنة فى ابراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برءاء منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم و بدا بيننا و بينكم العداوة والبغضاء ابداً حتى تؤمنوا بالله وحده) .

توحيد أهل الاثبات براءة من الشرك و التعطيل

الوجه الثامن والثلاثون : قوله : « أهل التوحيد والتنزيه الذين عزلوا حكم الوهم والخيال في ذات الله تعالى وصفاته (+) » يقال له : قد تقدم الكلام على هذا اللفظ المجمل غير مرة .

تخصيص التخيل بالعزل في الأمور الالهية مطلقاً خطأ

ثم يقال له : لا ريب أن الله تعالى أنزل كتابه بيانا للناس وهدى وشفاء، وقال تعالى فيه : (وأنزلنا اليك الكتاب تبيانا لكل شيء) وقال : (ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء) وقال : (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) وقال : (فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى) وقال : (اتبعوا ماأنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء) وقال تعالى : (وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون) وقال : (وكذلك اوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا) وقال : (فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون) وقال : (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) وقالت الجن : (إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي الى الرشد فآمنا به) وقص الله تعالى ذلك عنهم على سبيل التصديق لهم في ذلك والثناء عليهم بهذا القول ، وكذلك قولهم : (يا قومنا إنا سمعنا كتاباً انزل من بعد موسى مصدقاً لما بين يديه يهدى الى الحق والى طريق مستقيم) وأمثال هذا كثير .

وقد بين الله تعالى ما يتقى من القول فيه والظن فقال تعالى : (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقال عن الشيطان :

(×) ص ١١

(إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقال تعالى : (لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق) وقال : (ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم) وقال : (يجادلونك فى الحق بعد ما تبين) فذم من يقول ما لا يعلم ، ومن يقول غير الحق ، ومن يجادل فيما لا يعلم ، ومن يجادل فى غير الحق ، كما قال النبي ﷺ : « القضاة ثلاثة ، قاضيان فى النار وقاض فى الجنة : رجل علم الحق وقضى به فهو فى الجنة ، و رجل قضى للناس على جهل فهو فى النار ، و رجل علم الحق وقضى بخلافه فهو فى النار » وقال تعالى فى موضع آخر : (ما أنزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس) وقال : (مالهم به من علم إن يتبعون إلا الظن ، و إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً) وقال تعالى : (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير) .

ومن المعلوم أن العلم له طرق ومدارك وقوى باطنة وظاهرة فى الانسان ، فإنه يحس الأشياء و يشهدها ، ثم يتخيلها و يتوهمها و يضبطها بعقله ، و يقيس ما غاب على ما شهد ، والذى يناله الانسان بهذه الأسباب قد يكون علما وقد يكون ظنا لا يعلمه ، وما يقوله و يعتقده و يحسه و يتخيله قد يكون حقا وقد يكون باطلا . فالله سبحانه وتعالى لم يفرق بين ادراك وادراك ، ولا بين سبب وسبب ، ولا بين القوى الباطنة والظاهرة فجعل بعض ذلك مقبولا و بعضه مردوداً ، بل جعل المردود هو قول غير الحق والقول بلا علم مطلقا .

فلو كان بعض جناس الادراك وطرقه باطلا مطلقا فى حق الله تعالى أو كان حكمه غير مقبول كان رد ذلك مطلقا واجبا ، والمنع من قبوله مطلقا متعينا إن لم يعلم بجهة أخرى ، كما قال فى الخبر : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وقال فى الاعتبار والقياس الصحيح : (ان الله يأمر بالعدل) (واذا قلتم فأعدلوا) (كونوا

قوامين لله شهداء بالقسط) (ليقوم الناس بالقسط) فلما كان من المخبرين من لايقبل خبره اذا انفرد أمر بالتثبت فى خبره ، ولما كان القياس والاعتبار يحصل فيه الظلم والبغي بتسوية الشيء بما ليس مثله فى الشرع والعقل أمر بالعدل والقسط، وقال تعالى : (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) فبين تعالى أن سبب الاختلاف هو البغي الذى هو خلاف العدل ، فالشبهة الفاسدة من هذا النمط ، وهي من أسباب الاختلاف بعد بيان الكتاب والسنة للحق المعلوم ، كما قال تعالى : (و يرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل اليك من ربك هو الحق) .

فلو كان فى الاحساس الباطن والظاهر ما يرد حكمه مطلقا حتى يوافقه إحساس آخر لكان ذلك أيضا مردوداً ، وليبين ذلك كما بين نظيره ، فإن الحاجة الى ذلك فى أصل الايمان أعظم من الحاجة الى ما هو دون ذلك بدرجات كثيرة ، فلما كان المحرم هو اتباع الظن وما تهوى الأنفس ، والقول فى الدين بلا علم ، أو قول غير الحق : نهى عن ذلك ولم يفرق بين إحساس ظاهر أو باطن، ولا بين حس وعقل ، فلم يكن لأحد أن يفرق بين ما جمع الله تعالى بينه ، ويجمع بين ما فرق الله تعالى بينه ، بل يتبع كتاب الله تعالى على وجهه ، والله أعلم .

لا فرق بين الاحساس الباطن والظاهر، ولا بين الحس والعقل في القبول والرد

والذى دل عليه الكتاب أن طرق الحس والخيال والعقل وغير ذلك متى لم يكن عالما بموجبها لم يكن له ان يقول على الله ، وليس له ان يقول عليه الا الحق ، وليس له أن يقفو ما ليس له به علم لا فى حق الله ولا فى حق غيره ، فاما تخصيص الاحساس الباطن بمنعه عن تصور الأمور الالهية بحسه فهو خلاف ما دل عليه القرآن من تسوية هذا بسائر انواع الاحساس فى المنع ، وأن القول بموجبها جميعها

إذا كان باطلا حرم فى حق الله تعالى وحق عباده ، وان كان حقا لم ينه عنه فى شيء من ذلك .

يؤكد ذلك أن حكم الوهم والخيال غالب على الآدميين فى الأمور الالهية . بل وغيرها ، فلو كان ذلك كله باطلا لكان نفي ذلك من اعظم الواجبات فى الشريعة ، ولكان ادنى الاحوال ان يقول الشارع من جنس ما يقوله بعض النفاة : ما تخيلته فالله بخلافه ، لاسيما مع كثرة ما ذكره لهم من الصفات .

وهو وأصحابه لم يعزلوا حكم الوهم والخيال عن ذات الله وصفاته

الوجه التاسع والثلاثون : قولك : « الذين عزلوا حكم الوهم والخيال فى ذات الله تعالى وصفاته (×)» يقال له : ليس الأمر كذلك ؛ بل هم يستدلون على منازعيهم فى اثبات الصفات لله وما يتبع ذلك بما هو من جنس هذه الحجج وأضعف منها ، سواء سميت ذلك من حكم العقل أو من حكم الوهم والخيال ، فإن الاعتبار بالمعانى لا بالالفاظ ، لا سيما وقد جرت عادة هؤلاء المتكلمين انهم يسمون - بدعواهم - منازعيهم بالأسماء المذمومة ويسمون انفسهم بالأسماء المحمودة ، فإن كانوا مشتركين فى جهة الحمد والذم ويقول أحدهم قال أهل الحق ، وقال أهل التوحيد ونحو ذلك ، حتى قديدعون الايمان أو ولاية الله تعالى لأنفسهم خاصة ، كما يفعل ذلك الرافضة والمعتزلة وطوائف من غلاة الصوفية ، وهؤلاء فيهم شبه من أهل الكتاب الذين قالوا : (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وقالوا : ان الدار الآخرة خالصة لهم عند الله يوم القيامة ، والذين ادعوا انهم ابناء الله واحباؤه ، ويسمى احدهم من اثبت لله صفة مشبها ومجسما ، مع كونه قد أثبت نظيرها أو ابلغ منها ، ويسمى النافي معطلا ، ويكون قد نفى نظير ما نفاه ذلك .

(×) ص ١١

الوجه السابع والثلاثون : ان يقال : أصل الجهل والضلال والزندقة والنفاق والالحاد والكفر والتعطيل فى هذا الباب هو ماشتركت فيه الدهرية والجهمية من التكذيب والنفي والجحود لصفات الله تعالى بلا برهان أصلا ، بل البراهين اذا اعطوها حقها أوجبت ثبوت الصفات . وهم مع اشتراكهم فى هذا الأصل الفاسد افترقوا حينئذ فى المناظرة والمخاصمة كل قوم معهم من الباطل نصيب .

أصل الضلال ما اشتركت فيه الجهمية والدهرية في النفي والجحود لصفات الله

وذلك ان مبدأ حدوث هذا فى الاسلام هو مناظرة الجهمية للدهرية ، كما ذكر الامام احمد رحمه الله تعالى فى مناظرة جهم للسمنية — وهم من الدهرية — حيث انكروا الصانع وان كان غيرهم من فلاسفة الهند كالبراهمة لاينكره بل يقول العالم محدث فعله فاعل مختار كما يحكي عنهم المتكلمون . وكذلك مناظرة المعتزلة وغيرهم لغير هؤلاء من فلاسفة الروم والفرس وغيرهم من أنواع الدهرية ، وكذلك مناظرة بعضهم بعضا في تقرير الاسلام عليهم ، وإحداثهم فى الحجج التى سموها أصول الدين ماظنوا أن دين الاسلام ينبنى عليها . وذلك هو اصل علم الكلام الذى اتفق السلف والأئمة على ذمه وذم اصحابه وتجهيلهم ، فإن كلام السلف والأئمة فى ذم الجهمية والمتكلمين لايحصيه الا الله تعالى ، واصل ذلك انهم طلبوا أن يقرروا مالاريب فيه عند المسلمين من ان الله تعالى خالق السموات والأرض ، وان العالم له صانع خالق خلقه ، ويردوا على من يزعم أن ذلك قديم : إما واجب بنفسه وإما معلول علة واجبة بنفسها

مبدأ ذلك مناظرة الجهمية ثم المعتزلة للدهرية بما استحدثوه من «علم الكلام»

فإن « الدهرية » لهم قولان فى ذلك ، ولعل أكثر المتكلمين اذا ذكروا قول الدهرية لايذكرون ان الدهرية الا من ينكر الصانع فيقولون « الدهرية » وهم الذين يقولون بقدم العالم وانكار الصانع ، وعندهم كل من آمن بالصانع فإنه يقول بحدوث العالم ، وهذا كما قاله طوائف من المتكلمين كالقاضى ابي بكر ابن الباقلانى : قال فى « مسائل التكفير » :

وجملة الخلاف على ضربين: خلاف مع الخارجين عن الملة المنكرين لـكلمة التوحيد واثبات النبوة ـ أعنى نبوة محمد ﷺ ـ وخلاف مع أهل القبلة المنتسبين الى الملة . فأما الخلاف مع الخارجين عن الملة فعلى ثلاثة أضرب : خلاف مع المنكرين للصانع والقائلين بقدم العالم ، وخلاف مع القائلين بحدوث العالم المثبتين للصانـــع المنـكرين للنبوات اصلا كالبراهمة ، وخلاف مع القائلين ببعض النبوات المنكرين لنبوة محمد ﷺ . فجعل ثبوت الصانع وحدوث العالم قولا ، وانكار الصانع وقدم العالم قولا ، ولم يذكر قولا ثالثا باثبات الصانع وقدم العالم ، لأن ذلك كالمتنافي عند جمهور المتـكلمين فلا يجعل قولا قائما بنفسه .

واما الرازي وامثاله فيذكروا الدهرية اعم من هذا بحيث ادخلوا فيهم هذا القسم الذى هو قول المشائين ـ ارسطو وذويه ـ وقول غيرهم فقال فى كتـــاب « نهاية العقول » : المسألة الرابعة فى تفصيل الـكفار، قال : الـكافر اما ان يكون معترفا بنبوة محمد ﷺ اولا يـكون ، فإن لم يـكن فإما أن يـكونوا معترفين بشيء من النبوات وهم اليهود والنصـــارى وغيرهم ، واما ان لايعترفوا بذلك ، وهم اما ان يـكونوا مثبتين للفاعل المختار وهم البراهمـــة ، واما أن لايثبتوه وهم الدهرية على اختـــــلاف أصنافهم ، و كذلك قال غير هذا مثل ابن الهيصم وامثاله قالوا : قالت الدهرية من منكرى الصانع ومثبتيه : ان العالم على هيئة ماتراه عليه قد كان لم يزل ، إلا ان من اثبت الصانع منهم زعم انه مصنوع لم يتأخر فى الوجود عن صانعه ، واليه ذهب ارسطوطاليس ومن قال بقوله ، وقال أهل التوحيد : بل هو مصنوع محدث لم يـكن ثم كان .

الدهرية قسمان: لا قسم واحـد

ولاريب أن إنـكار الصانع بالـكلية قول « السمنية » الذين ناظرهم الجهم بن صفوان وغيرهم من الدهرية ، و كطوائف غير هؤلاء من الأمم المتقدمة. واما الدهرية اليونان اتباع ارسطو وذويه ونحوهم فهم مع كونهم دهرية يقرون بأن العالم معلول

علة واجبة بنفسها ، ولهذا نفق قول هؤلاء على طوائف كثيرة ، وصاروا فى هذه زنادقة منافقين ، وادعوا علم الباطن الذى اختصوا بمعرفته ، وزعموا ان ماظهرته الشرائع لمنفعة الجمهور ونحو ذلك مما ليس هذا موضعه (١) .

الحجة التي ابتدعها المتكلمون في اثبات الصانع وخلق العالم

والمقصود هنا أن أولئك المتكلمين لما راموا اثبات وجود الصانع وخلق العالم سلكوا الطريقة التى ابتدعوها من الاستدلال على حدوث الموصوفات بحدوث صفاتها او بحدوث صفاتها وافعالها ، وسموا ذلك اجساما او جواهر ، وسموا صفاتها وافعالها اعراضا ، وبنوا الحجة على مقدمتين :

احداهما ان الموصوفات لاتخلوا عن اعراض حادثة من صفات وافعال تعتقب عليها .

والثانية ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث .

مقدمات هذه الحجة، وتقريرها، وما التزموا لأجلها من الباطل

فاحتاجوا فى تقرير « المقدمة الاولى » الى ثبوت الاعراض او بعضها ، وحدوثها او حدوث بعضها ، وان الاجسام لاتخلوامنها أو من بعضها. فتارة يستدلون بما شهدوه من الاجتماع والافتراق ، وتارة يقولون انه لازم لها من الحركة والسكون - وهذه الأقسام الاربعة هي الأكوان عندهم - وهذه حجة الصفاتية يحتجون بالأكوان ، ويقولون ان الله تعالى لايوصف بها ، وآخرون فيهم لايحتجون الا بجواز الاجتماع والافتراق دون الحركة والسكون حتى يستقيم له ان يصف الرب بذلك ، ويقول ان هذا هو الذى لاتخلو الجواهر منه ، وهو مبني على الجوهر الفرد . وتارة يدعى بعضهم حدوث جميع الأعراض زعما منه أن العرض لايبقى زمانين ؛ ويدعون مع ذلك بأن كل جسم فلن يخلو

---

(١) انظر ملخص قول أهل التخييل ج ١ ص ١٠٣ ، ١٠٤ الفهارس العامة .

عما يمكن قبوله من الأعراض ، أو عن ضد . ونشأ بينهم في هذا من المقـــالات والنزاع ما يطول ذكره .

وأما المقدمة الثانية فـكانت فى بادىء الرأي اظهر ؛ ولهذا كثير منهم يأخذها مسلمة ، فإن ما لا يخلو عن الحادث فهو مقارنه ومجامعه لا يتقدم عليه ، واذا قدر شيئان متقارنان لا يتقدم أحدهما الآخر واحدهما حادث كان الآخر حادثاً .

لـكن فى اللفظ إجمال ، فإن هـــذا القائل : مالا يخلو عن الحوادث ، أو مالا يسبق الحوادث : فهو حادث ، او ما تعتقب عليـــه الحوادث فهو حادث ونحو ذلك . له معنيان :

احدهما : مالا يخلو عن حوادث معينة لها ابتداء . فلا ريب ان ما تقدم على ماله ابتداء فله ابتداء .

والثانى : ان مالا يخلو عن جنس الحوادث ـ بحيث لم يزل قائماً به ما يكون فعلا له كالحركة التى تحدث شيئا بعد شيء ـ فهذا لا يعلم أنه حادث إن لم يعلم أن ذلك الجنس لا يـكون قديما ، بل يمنع حوادث لا أول لها ، وهذه مقـدمة مشـكلة ، بل كلام المتـكلمين والفلاسفة فيما يتناهى وفيما لا يتناهى فيه من الاضطراب ما ليس هذا موضعه ، فاحتاجوا أن يستدلوا على هـــذه بأدلة التزموا طردها فنشأ عن ذلك مذاهب أخر كنفي التناهي فى المستقبل ، حتى قال طوائف ـ منهم الجهم ـ بوجوب فناء العالم لوجوب تناهيه أولا وآخراً ، فقال بفناء الجنة والنار ، وقال ابو الهذيل بوجوب فناء الحركات ، الى مقالات .

وان كان طوائف من المصنفين فى الـكلام لا يتعرضون لهذه المقدمة ، بل يرون ان قولهم ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . يكفي فى العـــلم بحدوث

ما التزمته الحوادث. وهؤلاء يقولون إن قولنا: حوادث ، وقولنا: لا أول لها. مناقضة ظاهرة فى اللفظ والمعنى ، وان لفظ كونها حوادث يوجب ان يكون لها أول . وهذه طريقة القاضى ابى بكر والقاضى ابي يعلى وغيرهما . وقولهم هذا يشبه قولهم إن نفي حدوث العالم هو قول نفاة الصانع ، ولأجل مافى هذه القضية من الاشتباه خفي عليهم هذا الموضع الذى لابد من معرفته ، وبهذه الطريقة نفوا يقوم به فعل من الافعال ، فنفوا أن الرب استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويا ، كما نطق به القرآن فى قوله تعالى : (خلق السموات والارض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) (وكان عرشه على الماء) فخص الاستواء بكونه بعد خلق السموات والارض ، كما خصه بأنه على العرش ، وهذا التخصيص المكاني والزماني كتخصيص النزول وغيره ، إذ أبطلوا بهذه الطريقة ان يكون على العرش مطلقا ، وان كان كثير ممن يسلك هذه الطريقة يجوز عليه الأفعال الحادثة فلا يمنع حدوث الاستواء ، كما كان كثير ممن ينفى ذلك يقول باستوائه على العرش مع نفي قيام الفعل به ، كما سيأتى مأخذ الناس فى هذا .

وانما الغرض هنا التنبيه على هذه الطريقة : فقال نفاة الصفاة ــ من المعتزلة ونحوهم ، والصفاتية المنكرون للافعال كالكلابية والأشعرية ، ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم كالقاضى أبى يعلى ، وأبي الوفاء ابن عقيل ، وابى الحسن بن الزاغونى ، وغيرهم ، والقاضى ابى بكر ابن الباقلانى ، وابى اسحاق الأسفرائينى ، وأبى بكر ابن فورك ، وغيرهم قالوا ــ : الجسم محدث ، والدلالة على حدوثه أنا وجدنا هذه الأجسام تتغير عليها الاحوال والصفات : فتكون تارة متحركة ، وتارة ساكنة ، وتارة حية ، وتارة ميتة ، وكذلك سائر الصفات التى تتجدد عليها ، فلا يخلو الجسم من أن يكون انتقل من حال قدم الى حال قدم ، أو من حال حدث الى حال حدث ، أو من حال قدم الى حال حدث، أو من حال

نظم هذه الحجة التي نفوا بها ان يقوم به فعل

حدث الى حال قدم ، فيستحيل أن يـكون متنقلا من حال قدم الى حال قدم ، لأنه لو كان كذلك استحال خروجه عن تلك الحال ، لأن كل حكم حصل عليه الجسم فيما لم يزل وجب وجوده دائما كوجوب وجوده ، فلما لم يصح خروج القديم عن وجوده الأزلي لأن وجوده ثابت فيما لم يزل كذلك لا يصح خروجه عن كل حكم كان عليه فيما لم يزل ، وفى العلم بأنه ينتقل من المـكان الذى فيه ويخرج عنه دليل على أنه لم يكن فى ذلك المـكان فيما لم يزل ، لأن كل مكان يشار اليه وكل حال يشار اليه يصح خروجه عنها ، واذا جاز خروجه عنها ثبت أنه لم يكن حاصلا فى ذلك المـكان ولا على تلك الصفة فيما لم يزل ، وان كانت الحالة الأولى لم تـكن حالة قدم فالحالة التى تجددت بعد أن لم تـكن أولى واحرى ان لا تـكون حالة قدم ، فثبت بذلك ان الجسم لم يكن موجوداً فيما لم يزل ؛ إذ لو كان موجوداً فيما لم يزل لـكان لابد أن يـكون فى مكان او ما يقدر تقدير المـكان ، ولو كان كذلك لا استحال خروجه عن تلك المحـاذاة لما ذكرناه والا نودي الى حدثه وصح بذلك ما قلناه . فهذا نظم حجة القاضى ابى بكر والقاضى ابى يعلى وغيرهما ، وهى حجة مبنية على وجوب السكون للجسم ، ووجوب حدوثه ، وامتناع حوادث لا أول لها . وهذه حجة أكثرهم .

ومضمونها ان الجسم القديم لابد له من مكان ، فإن كان قديما امتنع خروجه عنه ، وان كان حادثا لزم قيام الحادث به وتعاقب الحوادث عليـه ، وهي حجة الرازي وغيره فى حدوث العالم .

فصل

النصوص قد اخبرت والعقول قد دلت على ثبوت صفـات الله متنوعات له من العلم والقدرة والحب والبغض والسمع والبصر ، فإذا كان مع ذلك قد لزم

رد اهل السنة - الأقوم - على القائلين بقدم العالم

القول بأفعال تقوم بذاته كما تقوله طوائف من اهل الفلسفة والكلام مع جماهير أهل الحديث والفقه والتصوف وسلف الأمة ، وأن الافعال متعلقة بمشيئته وقدرته، وقد علم ما دلت عليه النصوص مع ان [في] العقول تنبيه عليه ، من قوله : (وما قدروا الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) فإنه إذا كان جملة السموات مقبوضة بيمينه ، وقد قال ابن عباس « ما السموات السبع والارضون السبع وما فيهما وما بينهما فى يد الرحمن إلا كخردلة فى يد أحدكم » وقد علم بالعقل انه يجب أن يكون أعظم بكل وجه من مخلوقاته ومبتدعاته ، اذ كل مافيها من وجود وكمال فهو من أثر قدرته ومشيئته فهو اعظم واكبر ، واذا كان كذلك كانت افعاله التى يفعلها بذاته تناسب ذاته ، وكانت اعظم وأجل من أن يدرك عقول البشر قدرها ، واذا كان من المعلوم ان حدوث هذه المتكونات من استحالة العناصر والمولدات أعظم نسبة الى الفلك من الخردلة الى الانسان العظيم - اذ فى الانسان من قدر الخرل اكثر مما فى الفلك من قدر العناصر والمولدات - فنسبة الافلاك ومافيها الى الرب تعالى دون نسبة حوادثها المتكونة الى الفلك ، فإذا جاز أن تكون هذه محدثة بحركة مشهودة حادثة فى الفلك لحدوث الفلك وما فيه لفعل يفعله الرب أولى بالجواز وابعد عن الامتناع — وله المثل الاعلى — هذا مع أن هذه المحدثات إنما هي منسوبة عندهم الى فيض العقل الفعال مع إعداد حركات جميع الافلاك للقوابل ، وحينئذ فتكون نسبة المحدثات الى ذلك نسبة كثرة أعظم من نسبة الخردلة الى الانسان بكثير. ولهذا يظهر ذلك للعباد فى المعاد اذا قبض الجبار الأرض بيده وطوى السموات بيمينه ثم هزهن وقال : « أنا الملك اين ملوك الأرض » « أين الجبارون أين المتكبرون » .

وانما يعظم على الجهال من المتلفلسفة وأمثالهم وأشباههم تقدير حدوث العالم

وتغيره لانهم لم يقدروا الله حق قدره ، وكان ينبغي كلما شهدوه من عظم العالم وقدره يدلهم على قدر مبدعه ؛ لكن لما ضل من ضل منهم لم يثبت لخالقه ومبدعه الا وجودا مطلقا لا ينطبق الا على العدم ، وان اثبت له نوعا من الخصائص الكلية فهي أيضا لا تمنع أنه إنما يطابق العدم ، ولهذا كان هؤلاء من الدهرية المعطلة نظيرا للصفاتية الذين لا يثبتون حقيقة الذات المباينة للعالم ، فإن حقيقة قولهم يعود إلى قول معطلة الصفات ايضاً .

ورده على المنكرين للخالق ايضا

واذا كان الامر كذلك فيقال لمن يلتزم منهم نفى الصانع ويقول : أنا أقول إنه قديم واجب بنفسه ، لئلا يلزمنى هذا المحذور الذى ذكرتموه فى صدوره عن فاعل قديم ـ كما قد يقوله بعض الصفاتية اذا ضاقت عليهم الحجج فى « مسألة العرش والقرآن ، والرؤية وغيرها » نحن نلتزم قول المعتزلة بنفي الصفات مطلقا ـ فإنه يقال لهذا الدهري اذا كنت تجوز فى عقلك وجود هذه الافلاك قديمة أزلية واجبة الوجود أو حادثة بذاتها فإنها اذا لم تكن مفعولة لغيرها فإما أن تكون قديمة بنفسها أو حادثة بنفسها ، فإذا جوزت ذلك بلا زمان ولامكان ولامن مادة ولاعن خالق ، لأن فى اثبات الخالق اثبات صدور عن فاعل قديم او حدوثها عنه بلازمان ولامكان ولا من مادة وهذا خلاف مايشهد من صدور الأجسام عن غيرها او حدوثها فإن تجويز وجوبها بنفسها وقدمها أو حدوثها بنفسها بلا فاعل ابعد عن المشهود والمحسوس والمعقول من صدورها عن فاعل بلا مادة ولامكان ولازمان ؛ فإن المشهودات صادرة فى مكان وزمان ، ومن مادة ، وعن فاعل : في الجملة ، وإن سميتموه طبيعة أو قوى فلكية أو غير ذلك فإنكم لايمكنكم انكار الأسباب الحادثة المحسوسة ، فاذا جوزتم وجود ذلك فى غير زمان ولامكان ولامن مادة ولا بفاعل كان ذلك أبعد عن المحسوس والمعقول مما فررتم منه ، واذا قلتم ذلك قديم واجب الوجود

بنفسه كان مايلزمكم في هذا من المحذورات أعظم بكثير مما يلزمكم من الاعتراف بصانع لها قديم واجب الوجود ، فانكم مهما اوردتموه فى ثبوته حينئذ من كونه يستلزم أن يكون محلا للصفات والأفعال ونحو ذلك فإن ذلك يلزمكم أعظم منه اذا قلتم بأن الأفلاك قديمة واجبة الوجود بنفسها ، وان قدر أن قائلا يقول إنها حدثت بأنفسها فهذا اعظم إحالة. وهذا مما ينبغى التفطن له ، فكل مايقوله الدهرية من نفاة الصانع ومن مثبتيه من الشبهة النافية لوجوده او لفعله فإنه يلزمهم أعظم منه على قولهم بأن القديم قديم واجب الوجود بنفسه مستغن عن صانع ، وقولهم بأنه معلول عن علة موجبة . فتدبر هذا .

وأصل ذلك أن الله « ليس كمثله شيء » لا فى نفسه ، ولا فى صفاته ، ولافى أفعاله ، ولا مفعولاته ؛ فإذا رام الانسان أن ينفي شيئا مما يستحقه لعدم نظيره في الشاهد كان مايثبته بدون الذى نفاه ابعد عن المشهود : مثل أن يثبت الصفات بلا حقيقة الذات ، او الذات بلا صفات ، او يثبتها بدون فعل يقوم بنفسه ، أو يثبت ذلك لازما لذاته ، أو يقول : ان هذا المحسوس هو القديم الواجب الوجود بنفسه ، أو يقول حدث بنفسه . فكل هذه المقالات النافية يلزم كل قول منها من المعارضات أعظم مما أورده هو على أقوال المثبتين ، فلا خلاص عنها بحال ، اذ الوجودمشهود محسوس ، ولايخلو إماأن يكونقديما واجبا بنفسه، او محدثا باحداث غيره وممكنا ومفتقراً الى واجب بنفسه ، واذا كان لابد من الاعتراف بالوجود القديم الواجب و كان من نفى الرب الصانع الخالق السموات والأرض لشبهة يذكرها يلزمه مع هذا هي وماهو اعظم منها علم أن كل مايذكره النفاة من الشبهة النافية للرب او صفاته أو أفعاله حجج باطلة متناقضة ؛ إذ كان يلزم من صحتها نفي الوجود بالكلية ، وماستلزم نفي الوجود بالكلية علم أنه باطل .

كل ما يحتج به في قدم العالم أو نفي الصفات يلزمهم أعظم مما فروا منه

وهذا المقصود هنا ، وهو ان كل مايحتج به فى اثبات قدم العالم بل وفى نفي الصفات يلزم صاحبه اعظم مما فر منه ، حتى يؤول به الأمر الى أن ينكر الوجود بالكلية ، أو يعترف ببطلان قوله ، و ببطلان كل مايدل على قوله ، وهذا موجود فى عامة الدين مما امر الله به من اعتقاد أو قول أو قصد وعمل ، من ترك شيئا من ذلك الى غيره خوفا مما ترك كان في الذى فر اليه أعظم من ذلك المخوف ، وان كان رغبة فيما فر اليه كان مافاته أعظم مما حصل له ، بل يعاقبون بأعظم من ذلك ، وقد قال تعالى : (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا) فأخبر أن المشركين لا يأتون بقياس - واقيستهم من الباطل - إلا أتى الله بما هو الحق بكلام وقياس أحسن تفسيرا ، بحيث يكون بيانه ودلالته للمطلوب أبين وأوضح وأجلى وأقرب الى الأمور البديهية الجليلة . فهذا فى جانب الحق .

ويعاقب المبطل بشر مما فر منه

واما فى عقوبة المبطل فإن المبطلين رئيسهم من الجن ابليس ، وأعظم رؤسائهم فى الانس فرعون ، وابليس ترك طاعة الله تعالى وعبادته فى السجود لآدم حذرا من نقص مرتبته بفضل آدم عليه ، فأداه ذلك إلى أن رضي بأن صار بأخس المراتب وباع آخرته بدنيا غيره كاخس القوادين ، فإنه يهلك نفسه فى إغواء بنى آدم بتحسين شهوات الغي لهم يتلذذون بالشهوات التى لا يلتذ هو بها ، ثم انهم قد يتوبون فيغفرلهم ، وهو قد خسر وهلك من غير فائدة ، مع أنه ليس بين كونه تابعا لهؤلاء فى ارادتهم الخسيسة وكونه تابعا لربه فيما أراد به من السجود لآدم نسبة فى الشرف والرفعة ، كما فى الحديث الذى رواه الترمذى عن النبي ﷺ أنه قال : « قال الشيطان : وعزتك لأغوين بنى آدم مادامت أرواحهم فى أجسامهم، فقال : وعزتى وجلالي وارتفاع مكاني لأغفرن لهم ما استغفروني » .

رئيس المبطين ابليس، وفرعون عقوبتهما

وهكذا فرعون استكبر أن يعبد رب السموات والارض خوفا من سقوط رياسته ، ثم رضي لنفسه أن يعبد آلهة له قد صنعها هو ، وهكذا تجد كل أهل

المقالات الباطلة وأهل الأعمال الفاسدة ، وإبليس إمام هؤلاء كلهم ، فانه اتبع قياسه الفاسد المخالف للنص ، واتبع هواه فى استكباره عن طاعة ربه تعالى .

فكل من اتبع الظن وما تهوى الأنفس وترك اتباع الهدى ودين الحق الذى بينه الله تعالى وأمر به فى كتبه وعلى ألسن رسله وفطر عليه عباده وضرب له الأمثال المشهودة والمسموعة فهو متبع لابليس فى هذا ، له نصيب من قوله : (لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين) كما قال محمد بن سيرين : أول من قاس إبليس ، وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس . ولهذا جاء فى الحديث الذى رواه الترمذى وغيره عن علي عن النبي ﷺ فى نعت القرآن : « من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى من غيره أضله الله » وقد قال تعالى لما أهبط آدم : (فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ، ونحشره يوم القيامة أعمى) فأخبر أن من اتبع هداه الذي جاء من عنده فانه لا يضل ولا يشقى ، كما قال : (ألم ، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون — إلى قوله — أولئك على هدى من ربهم ، واولئك هم المفلحون) فإنه الهدى ضد الضلالة ، والفلاح ضد الشقاء ، وقد قال من قال من السلف : (المفلحون) الذين أدركوا ما طلبوا ، ونجوا من ما منه هربوا .

ومن اتبع الهدى حصل له المطلوب ونجا من المرهوب

ولهذا أمرنا ان نقول في كل صلاة : (إهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فان المغضوب عليهم هم أهل الشقاء ، والضالون أهل الضلال . وهم الذين اتبعوا هداه فلم يضلوا ولم يشقوا ، بل أولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ، وقال أيضا : (إن المجرمين فى ضلال وسعر) و « السعر » من أعظم الشقاء . وهذا باب واسع .

وانما المقصود هنا التنبيه على هذا الأصل ، وهو أن من أعرض عن هدى الله علما وعملا فانه لا يحصـل له مطلوب ولا ينجو من مرهوب ، بل يلحقه من المرهوب أعظم مما فرمنه ، و يفوته من المطلوب اعظم مما رغب فيه . واما المتبعون لهداه فانهم على هدى من ربهم ، وهم المفلحون الذين ادركوا المطلوب ونجوا من المرهـــوب .

وهذا الذى شهد الله تعالى به فى كتابه ـ وكفى به شهيدا ـ قد يري العباد آياته فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، فتتفق عليه الأدلة المسموعة والمشهودة ـ هي اصل العلوم الضرورية والنظرية القياسية التى ينتحلها اهل النظر واهل الذوق ـ فتكون الأدلة الحسية والضرورية والقياسية (١) موافقة للأدلة السمعية من الكتاب والسنة واجماع المؤمنين ، والمخالفون لهذا مخالفون لهذا ، وان ادعوا فى الأول من الأقيسة العقلية وفى الثانى من التأويلات السمعية ما إذا تأمله اللبيب وجد مآلهم فى تلك الأقيسة العقلية الى السفسطة التي هي جحود الحقـائق الموجودة بالتمويه والتلبيس ، ومآلهم فى تلك التأويلات الى القرمطـة التى هي تحريف الكلم عن مواضعه وافساد الشرع واللغة والعقـل بالتمويه والتلبيس . وهذا ايضا سفسطة فى الشرعيات ، وسمي « قرمطة » لأن القرامطة هم أشهر الناس بادعاء علم الباطن المخالف للظاهر ، ودعوى التأويلات الباطنة المخالفة للظاهر المعلوم المعقول من الكتاب والسنة ، والله يهدينا وسائر اخواننا المؤمنين لما اختلف فيه من الحق بإذنه إنه يهدي من يشاء الى صراط مستقيم .

وكل من خالف الأدلة السمعية فهو مخالف للأقيسة العقلية

ولما كان مآل هؤلاء الى السفسطة التي هي جحود الحقائق وجحود الخالق ، وكان لا بد لهم من النفاق كان لتنبيه من نبه من الأئمة كمالك وأحمد وابي يوسف

مسفسط في العقليات ، مقرمط في السمعيات

---

(١) ويحتمل رسم الكلمة « والمنامية » .

وغيرهم على أن كلام هؤلاء جهل ، وان مآله الى الزندقة : كقول أحمد : علماء الكلام زنادقة ، وقول أبي يوسف و يروى عن مالك : من طلب العلم بالكلام تزندق ، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس ، ومن طلب غريب الحديث كذب ، وقول الشافعي : ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح .

ولما كان الرد الى ما جاءت به الرسل يؤول باصحابه الى الهدى والصلاح قال تعالى : (فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) .

ليست السموات والأرض أول مخلوق عند السلف

ثم قال هذا الفيلسوف(١) : وهذا كله مع أن هذه الآراء فى العالم ليست على ظاهر الشرع ، فإن ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الانباء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين — أعنى غير منقطع — وذلك أن قوله تعالى : (وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضى بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض) يقتضي أيضا بظاهره ان وجودا ثانيا بعد هذا الوجود ، وقوله تعالى : (ثم استوى الى السماء وهي دخان) يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شيء ، فالمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا فى العالم على ظاهر الشرع ، بل يتأولوه بأنه ليس فى الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه أيضا أبدا ، فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه والظاهر الذي قلناه فى الشرع فى وجود العالم قد قال فيه فرقة من الحكماء .

---

(١) يعني ابن رشد .

احتجاج الفلاسفة على المتكلمين بظاهر الشرع في قدم العالم

قلت : لم يقل أحد من سلف الأمة ولا أئمتها إن هذه السموات والارض خلقتا وحدثتا من غير أن يتقدمها مخلوق ، وهذا وان كان يظنه طائفة من أهل الكلام أو يستدلون عليه فهذا قول باطل ؛ فإن الله قد أخبر أنه خلق السموات والأرض فى ستة ايام و كان عرشه على الماء ، وفى صحيح البخارى عن عمران بن حصين أن أهل اليمن سألوا النبى ﷺ عن أول هذا الأمر فقال : « كان الله ولم يكن شيء غيره » وفى رواية فى البخارى « ولم يكن شيء قبله ، و كان عرشه على الماء ، و كتب فى الذكر كل شيء ، ثم خلق السموات والأرض » وفى رواية : ثم كتب فى الذكر كل شيء ؛ ثم خلق السموات والأرض » وفى صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو عن النبى ﷺ أنه قال : « إن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين الف سنة ؛ و كان عرشه على الماء » وقد بسطنا هذا فيما سيأتى لما احتج المؤسس بحديث عمران هذا ؛ وذكر المخلوقات التى اخبر بابتدائها القرآن واعادتها وما يتعلق بذلك .

ولا خلقتا من غير مادة ومدة

و كذلك لم يقل أحد من سلف الأمة وأئمتها ان السموات والأرض لم تخلقا من مادة ، بل المتواتر عنهم أنهما خلقتا من مادة وفى مدة ، كما دل عليه القرآن ، قال الله تعالى : (أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين ، وجعل فيها رواسي من فوقها و بارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواءاً للسائلين ، ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض أتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ، فقضاهن سبع سموات فى يومين) وقال تعالى : (هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) .

وهذا الذي يذكره كثير من أهل الكلام الجهمية ونحوهم فى الابتداء نظير ما يذكرونه فى الانتهاء من أنه تفنى أجسام العالم حتى الجنة والنار ،

أو الحركات ، أو ينكرون وجود النفس وأن لها نعيما وعذابا ، و يقولون ان ذلك انما هو للبدن بلا نفس ، و يزعمون أن الروح عرض من أعراض البدن ونحو ذلك من المقالات التى خالفوا فيها الكتاب والسنة ، اذ كانوا فيها هم والفلاسفة على طرفي نقيض، وهذا الذي ابتدعه المتكلمون باطل باتفاق سلف الأمة وأئمتها .

ولا أن العالم يعدم حتي الجنة والنار

لكن يقال لهؤلاء الفلاسفة : لا ريب أنكم أنتم وهؤلاء كلا كما مخالفون لما نطقت به الكتب الالهية ، كما أنكم مخالفون لصرائح المعقولات ، ومن وافق ظالما فى ظلمه كان جزاؤه أن يقال له : (ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم فى العذاب مشتركون) وأنت قد اعترفت أن الأخبار الالهية ناطقة بان صورة العالم — أى صورة السموات والارض — محدثة ، وأما قولك : « إن ظاهر الشرع ان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين » فليس فى القرآن ما يدل ظاهره على أن وجودا غير وجود الله أو زمانا موجودا خارجا عنه هو مقارن لوجوده ، وما ذكرته انما يدل على أن العرش كان قبل السموات وهذا حق ، لكن ليس فيه أن وجود العرش أزلي ، وقد جاء ذكر خلقه فى الأحاديث كحديث ابى رزين الآتى ذكره ، مع مافى القرآن من أنه (رب العرش) وأمثال ذلك ، و كذلك ما فيه من ذكر زمان قبل هذا الزمن المتعلق بحركة الفلك لا يدل على أن ذلك قديم أزلي مقارن لوجود الله تعالى ، و كذلك مافيه من ذكر مادة لخلق السموات والارض لا يقتضى أن تلك المادة قديمة أزلية ، هذا مع مافى القرآن من أنه (خالق كل شيء) فى غير موضع ، و (رب كل شيء) ولفظ « الخالق » ينافى ما يذكرونه من لزوم العالم له كلزوم الصفة للموصوف .

غلط الفلاسفة في ظاهر الشرع

وحديث أبى رزين رواه أحمد والترمذى وغيره قال الترمذي فى كتاب التفسير فى تفسير « سورة هود» لأجل تفسير قوله تعالى: (هو الذى خلق السموات

والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) ثنا احمد بن منيع ، قال ثنا يزيد بن هرون، أنا حماد بن سلمة ، عن يعلى بن عطاء ، عن وكيع بن عدس ، عن عمه ابى رزين ، قال : قلت يا رسول الله : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ، قال: « كان فى عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ثم خلق عرشه على الماء » قال احمد بن منيع قال يزيد بن هارون « العماء » أي ليس معه شيء . فهذا الحديث فيه بيان أنه خلق العرش المخلوق قبل السموات والارض ، وأما قوله « فى عماء » فعلى ما ذكره يزيد بن هارون ورواه عنه أحمد بن منيع وقرره الترمذى فى أن معناه ليس معه شيء ، فيكون فيه دلالة على أن الله تعالى كان وليس معه شيء ، وسيأتي الكلام على ذلك انشاءالله تعالى .

ثم لو دل على وجود موجود على قول من يفسر (العماء) بالسحاب الرقيق لم يكن فى ذلك دليل على قول الدهرية بقدم ماادعوا قدمه ، ولا بأن مادةالسموات والأرض ليستا مبتدعتين ، وذلك أن الله سبحانه وتعالى اخبر فى كتابه بابتداء الخلق الذى يعيده كما قال (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده) وأخبر بخلق السموات والأرض ومابينهما فى ستة أيام فى غير موضع ، وجاءت بذلك الاحاديث الكثيرة واخبر أيضا أنه يغير هذه المخلوقات فى مثل قوله : (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) وقوله تعالى : (وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون) (يوم نطوى السماء كطي السجل للكتب ، كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا انا كنا فاعلين) ومن المعلوم أنه لم يتعقب الاعادة عدمه ، كما لم يتقدم ابتداءخلق السموات والارض العدم المطلق ، وفى قوله تعالى : (اذا السماء انشقت . واذنت لربها وحقت) وقوله (اذا السماء انفطرت) وقوله: (إن عذاب ربك لواقع ماله من دافع) وقوله : (يوم تمور السماء مورا ، وتسير الجبال سيرا) وقال : (فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان) وقال تعالى : (يوم تكون السماء كالمهل وتكون

الجبال كالعهن) وقال تعالى : (ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا ، الملك يومئذ الحق للرحمن ، وكان يوما على الكافرين عسيرا) وقال تعالى : (فإذا نفخ فى الصور نفخة واحدة ، وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة ، فيومئذ وقعت الواقعة ، وانشقت السماء فهي يومئذ واهية ، والملك على ارجائها ، ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، يومئذ تعرضون لاتخفى منكم خافية) فأخبر فى هذه الآيات أن الخلق الذى ابتدأه وخلقه فى ستة أيام يعيده ويقيم القيامة، وقد أخبر أنه خلقه من مادة وفى مدة ، وانه اذا أعاده لم يعدمه ، بل يحيله الى مادة أخرى ، وفى مدة .

العرش ليس داخلا فيما خلق فى الأيام الستة، ولا فيما يغير

وأما « العرش » فلم يكن داخلا فيما خلقه فى الأيام الستة ، ولا فيما يشققه ويفطره ، بل الأحاديث المشهورة دلت على مادل عليه القرآن من بقاء العرش ، وقد ثبت فى الصحيح أن جنة عدن سقفها عرش الرحمن ، قال ﷺ : « اذاسألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس فانه أعلا الجنة ، وأوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن وقال تعالى لما أخبر بالقيامة : (وماقدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) وفى الصحيحين عن ابى هريرة قال قال رسول الله ﷺ : « يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوي السموات بيمينه ، ثم يقول أنا الملك ، أين ملوك الأرض » وفى الصحيحين أيضا عن ابن عمر واللفظ لمسلم قال قال رسول الله ﷺ « يطوى الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون » وفى الصحيحين أيضا عن عبدالله ابن مسعود قال: «جاء حبر الى النبي ﷺ فقال يامحمد — أو يا أبا القاسم — ان الله يمسك السموات يوم القيامة على اصبع والارضين على اصبع والجبال والشجر على اصبع والماء والثرى على أصبع وسائر الخلق على أصبع ثم يهزهن ويقول أنا الملك أنا الملك، فضحك رسول الله ﷺ تعجبا مما قال وتصديقا له ، ثم قرأ رسول الله ﷺ

(وماقدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) وفى الصحيحين ايضا عن ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : « تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفأها الجبار بيده كما يكفأ أحدكم خبزته فى السفر نزلا لاهل الجنة قال فأتى رجل من اليهود فقال بارك الرحمن عليك يا أبا القاسم ، الا أخبرك بنزل أهل الجنة يوم القيامة قال بلى ، قال تكون الأرض خبزة واحدة كما قال رسول الله ﷺ فنظر رسول الله ﷺ الينا ثم ضحك حتى بدت نواجذه فقال الاأخبرك بادامهم قال بلى ، قال ادامهم بالام ونون ، قالوا ماهذا ؟ قال : ثور ، ونون يأكل من زائدة كبدهما سبعون ألفا » وفى الصحيحين عن سهل بن سعد قال قال رسول الله ﷺ : « يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرصة النقي ليس بها علم لأحد » ، وفى الصحيحين عن عائشة قالت : «سألت رسول الله ﷺ عن قوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) فأين يكون الناس يومئذ يارسول الله فقال على الصراط .

ثم انه سبحانه وتعالى لما أخبر بقبضه الأرض وطيه للسموات بيمينه ذكر نفخ الصور وصعق من فى السموات والأرض الا من شاء الله ، ثم ذكر النفخة الثانية التى يقومون بها ، وذكر أنه تشرق الأرض بنور ربها ، وأنه يوضع الكتاب ويجاء بالنبيين والشهداء ، وأنه توفى كل نفس ما عملت ، وذكر سوق الكفار الى النار ، وذكر سوق المؤمنين الى الجنة ـ الى قوله تعالى : (وقالوا الحمدلله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوؤ من الجنة حيث نشاءفنعم أجر العاملين ، وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين) .

ولم يكن العرش داخلا فيما يقبض ويطوى ويبدل ويغير كما قال فى الآية : (وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعةوانشقت السماء فهي يومئذ واهية ، والملك على ارجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)

بقاء الجنة والنار معلوم

ثم أخبر ببقاء الجنة والنار بقاءاً مطلقا(١) ولم يخبرنا بتفصيل ما سيكون بعد ذلك ، بل إنما وقع التفصيل الى قيام القيامة واستقرار الفريقين فى الجنة والنار ، وذكر ما فيهما من الثواب والعقاب ، وقد أجمل من ذلك مالا نعلمه على التفصيل كقوله تعالى : (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاءاً بما كانوا يعملون) وقوله ﷺ : « يقول الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ولاأذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » فكان الذي أخبرنا به مفصلا مالنا حاجة ومنفعة بمعرفته مفصلا ، وما سوى ذلك فوقع الخبر به مجملا ، اذ يمتنع أن نعلم كلما كان وسيكون مفصلا ، وهذا كما أنه أمرنا أن نؤمن بالملائكة والأنبياء والكتب عموما وقد فصل لنا من اخبار الأنبياء وأمر كتبهم وقصصهم وأمر الملائكة ما فصله ، والثانى أجمله كما قال : (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) وقال تعالى : (ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخاه هارون وزيرا ، فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميرا . وقوم نوح لما كذبوا الرسل اغرقناهم وجعلناهم للناس آية واعتدنا للظالمين عذابا اليما . وعاداً وثمود واصحاب الرس وقرونا بين ذلك كثيرا . وكلا ضربنا له الأمثال وكلا تبرنا تتبيرا) وأمثال هذا .

للعرش خصائص وشان ليس لغيره

فلما وقع التفصيل فى خلق السموات والأرض ومابينهما وفى القيامة التى تستحيل فيها السموات والأرض وما بينهما لم يكن العرش داخلا فى ذلك بل أخبر

---

(١) وهذا مع ما يأتي يكذب ما افتراه عليه أعداؤه من القول بفناء النار .

ببقائه بعد تغيير السموات والأرض كما أخبر بكونه قبل خلق السموات والأرض خبراً مطلقا، واخبر فى غير موضع أنه ربه وصاحبه تمييزاً له من السموات والأرض، كقوله : (قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم ، سيقولون الله قل افلا تتقون) وفى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي ﷺ كان يقول عند الكرب : «لاإله إلا الله العظيم الحليم ، لاإله الا الله رب العرش العظيم ، لا إله إلا الله رب السموات ورب الأرض ورب العرش الكريم » وقال عن أهل سبأ : (ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبأ فى السموات والأرض و يعلم ماتخفون وماتعلنون ، الله لااله الا هو رب العرش العظيم) وذكر نفسه بانه ذو العرش فى غير موضع كقوله تعالى : (وهو الغفور الودود ، ذو العرش المجيد) وقوله تعالى : (قل لو كان معه الهة كما يقولون إذاً لابتغوا الى ذي العرش سبيلا) وقوله : (رفيع الدرجات ذو العرش يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده) فهذا كله يبين ان العرش له شأن آخر .

كما أن الروح خصه من بين الملائكة فى مثل قوله : (تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة) وفى قوله : (يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لايتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا) وفى قوله تعالى : (تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم ، ، من كل أمر سلام) مع العلم أن ذلك جميعه مخلوق لله مملوك له ، وأنه رب ذلك كله ، وهم عباده .

ما سكت عن الاخبار بتفاصيله لا ينافي ماعلم مجملا وما أخبر به مفصلا

وليس فيما سكت عن الاخبار بتفصيله ماينافى ماعلم مجملا وماأخبر به مفصلا ، كما ذكر البخارى عن سليمان التيمى انه قال : لوقيل لي أين الله ؟ لقلت في السماء فلو قيل لي : أين كان قبل أن يخلق السماء ؟ لقلت على عرشه على الماء ، فلو قيل لي أين كان قبل ذلك ؟ لقلت لاادرى ، قال البخارى وذلك لقوله تعالى : (ولايحيطون بشيء من علمه الا بماشاء) يعنى بما بين .

فاما قول الدهرية : بأن السموات لم تزل على ماهى عليه ، ولاتزال : فهـذا تكذيب صريح و كفر بين بمافى القرآن ، وماااتفق عليه أهل الايمان ، وعلموه بالاضطرار أن الرسل اخبروا به . و كذلكقول الجهمية اومن يقـول منهم : ان السموات والأرض خلقتا من غير مادة ولافى مدة وانهما يفنيان أو يعدمان ، أوأن الجنة تفنى أيضا : كل ذلك مخالف لنصوص القرآن ، ولهذا كفر السلف هؤلاء ، وان كان كفر الأولين أظهر وأبين ، لـكن لم تـكنالدهرية تتظاهر بقوله فىزمن السلف كما تظاهرت الجهمية بذلك ، وسيأتى انشاءالله تعالى الـكلام فى ذلك عند احتجاج المؤسس على نفى العلو بقوله : (هو الأول والآخر) كما احتـج بها الجهمية قبله .

قول الدهرية في بدايـة العالـم كفر ، وقـول الجهمية فينهايته ضلال ، السلف كفروا الطائفتين

والطريق الى معرفة ماجاء به الرسول أن تعرف الفاظه الصحيحة ، ومافسرها به الذين تلقوا عنه اللفظ والمعنى ، ولغتهم التى كانوا يتخاطبون بها ، وماحـدث من العبارات وتغير من الاصطلاحات .

ولفظ « العالم »ليس فى القرآن ، ولايوجد فى كلام النبي ﷺ ، ولا كلام احد من الصحابة والتابعين ؛ وإنما الموجود لفظ (العالمين) وفيه عمـوم كقوله : (رب العالمين) وقد يقال : فيه خصوص ، كقوله : (وفضلناهم على العالمـين) وقوله : (واصطفاك على نساء العالمين) وقوله تعالى : (ماسبقكم بها من أحد من العالمين) عند من يجعل ذلك المراد به الآدميون أو أهل عصرهم .

لفظ « العالم » لا يوجـد في الشرع، والعالمين أعم، كا« لخلق »

و كذلك لفظ «الخلق »هو معرف باللام ففيه عموم، وقد ينصرفالى المعهود الذي هو أخص من جملة المخلوقات كقوله فى حديث خلق آدم : « فلميزل الخلق ينقص حتى الآن » وفى الحديث المتقدم ذلك ، و كذلك قوله فىحديث الخلق : «وخلق آدم بعد العصر من يوم الجمعة آخر الخلق فى آخر ساعة منساعات الجمعة فيما بين العصر الى الليل » . والله سبحانه وتعالى أعلم .

والمقصود هنا التنبيه على فساد حجج الدهرية المعطلة للصانع تعالى وتناقضها ومشاركة الجهمية لهم فى بعض أصولهم الفاسدة ، مع حجج الدهرية المثبتة له أيضا.

وقد تقدم ماذكره ابو المعالى من أن « شبه الدهرية » لحصرها « أربعة أقسام » :

شبه الدهرية في نظر الجويني أربعة أقسام

أحدها تعرضهم للقدح فى الدليل الذى ذكره أبو المعالى دليل المعتزلة ومن اتبعهم من المتكلمين الذي استدلوا به على حدوث الأجسام - دليل الاعراض - ونحن قد ذكرنا فى غير هذا الموضع كلام أئمة المسلمين فى هذه الطريقة : تحريما ، وكراهة وإبطالا (١) .

قال : و« القسم الثانى » يتعلق بالتعرض لنفي الصانع ، ولهم فى ذلك طريقان .

احدهما أن اثبات قائم بنفسه يتقدس عن الجهات المحاذيات غير معقول .

والثانى يتعلق بالتعديل والتجويز ، والحكم بأن الحكيم لا يفعل الفعل الا لغرض ، والغرض ماله الضر والنفع ؛ وذلك يستحيل على القديم .

قلت : هاتان أيضا كلامهم فيهما مع المعتزلة فى الأصل ، فإنهم جهمية اثبتوه بالصفات السلبية ، وهم أيضا قدرية ، ثم انتقلت هذه الحجة الى المرجئة فجاوبوهم فى المقدمة الثانية ببعض جواب المعتزلة ، واجابوهم فى الصفات بجواب يقال إنه متناقض .

قال أبو المعالى : والقسم الثالث يشتمل على الاستشهادات بالشاهد على الغائب من غير رعاية وجه فى الجمع بينهما .

قال : والقسم الرابع من كلامهم يشتمل على ضروب من التمويهات .

(١) وانظر ص ١١٧ جـ ١ الفهارس العامة .

قلت قد نبهنا على القسم الثالث (١) والمقصود هنا القسم الثاني فإنه الذي ذكروا فيه نفي الصانع ، وهو أعظم كلامهم ؛ والحجة العظمى التي عول عليها ابن الراوندى المصنف «كتاب التاج فى قدم العالم» ومحمد بن زكريا المتطبب (٢) فيما صنفه فى ذلك حيث قال بالقدماء الخمسة (٣) والاحتجاج بها على قدم العالم : تارة مع الاقرار بالعلة الموجبة ، وتارة مع عدم ذلك .

حجة الدهرية - بقسميهم - العظمى

فأما الأول فقالوا : لو كان العالم محدثا لكان محدثه فاعلا مختارا ، وهو محال لوجهين :

أحدهما : أن ذلك الاختيار إما ان يكون لغرض أولا يكون . فإن كان لغرض فهو باطل لأمرين .

أحدهما : أنه يجب أن يكون وجود ذلك الغرض أولى به من عدمه والا لم يكن غرضا ، واذا كان وجوده أولى به كان مستكملا بخلق العالم وهو محال .

فإن قيل : هو فعله لا لغرض يعود اليه ، بل لغرض يعود الى غيره وهو الاحسان الى الغير ، وهذا يدفع المحذور .

قيل الاحسان الى الغير اما ان يكون بالنسبة الى ذاته أولى من تركه ، وإما أن لا يكون . فإن كان مساويا لم يكن غرضا ، وان لم يكن مساويا عاد المحذور .

الثاني : ان من فعل لغرض غيره كان الفاعل دون المفعول كالخادم والمخدوم ، ومن الممتنع ان يكون غير الله أشرف منه فيمتنع أن يفعل لغرض غيره .

---

(١) وتقدم ص ٣٨ .

(٢) أبو بكر ولد بالري ، وتوفي ببغداد في حدود ٣٢٠ .

(٣) الرب ، والنفس ، والمادة ، والدهر ، والفضاء . انظر تفصيل هذا المذهب - مذهب الحرنانيين - والرد عليه جـ ٦ ص ٣٠٤ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

وان قيل أنه فعل العالم لا لغرض كان عابثا ، والعبث على الحكيم محال ؛ ولأنه يكون ترجيحا لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح ، وهو محال .

الوجه الثانى : أنه لو فعله بالاختيار فإما أن يجوز منه فعل القبيح أولا يجوز. و إن شئت قلت : فاما أن يجوز عليه فعل كل شيء ، واما أن يكون متنزها عن بعض الافعال . فان قيل إنه يجوز أن يصدر منه فعل القبيح لم يؤمن منه تصديق المتنبئين الكذابين بالمعجزات ، ولم يؤمن أيضا الخبر المخالف لمخبره ، فإن الكذب وتصديق الكاذب قبيح وتجويز ذلك يبطل النبوات وأخبار المعاد ، وهذا تبطل بها الملل .

و إن قيل انه لا يفعل القبيح ، وهذا قبيح .

الثانى : أن العالم مملوء طافح بالشرور والآفات وانواع الألم والعقوبات ، والقول بالغرض باطل ، واذا بطل القسمان بطل القول بالفاعل المختار(١) .

وأما الاحتجاج بها على نفي الصانع مطلقا فأن يقال : ان كان موجبا بذاته لزم قدم المفعولات ، وهو خلاف المحسوس ؛ لأن الموجب لفعل المحدث الذى هو علة تامة إن كان موجودا فى الأزل لزم قدم المحدثات ، و إن لم يكن موجودا فصدوره بعد أن لم يكن يحتاج الى سبب حادث ، والقول فيه كالقول فى غيره من الحوادث ، فيمتنع حدوث محدث عن موجب بذاته ، وان كان فاعلا باختياره عادت الحجة المتقدمة .

نقض المؤلف لهذه الحجة بايجاز

---

(١) أوجز المؤلف هذه الحجة فيما بعد ، فقال : اذا أحدثه كان فاعلا بالاختيار وذلك محال من وجهين أحدهما ان ذلك يستلزم اما استكماله بغيره ، واما العبث ، ولما في ذلك من المحذور على تقدير جواز القبائح عليه وعدم جوازها .

وهذه الحجة لما كان أصلها هو البحث عن حكمة الارادة ، ولم فعل سافعل ؟ وهي « مسألة القدر » ظهر بها ما كان السلف يقولونه : ان الكلام فى القدر هو « أبو جاد الزندقة » (١) ، وعلم بذلك حكمة نهيه ﷺ لما رآهم يتنازعون في القدر عن مثل ما هلك به الأمم قال لهم : « بهذا هلكت الأمم قبلكم ، أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض » (٢) وعن هذا نشأ مذهب المجوس (٣) والقدرية (٣) - مجوس هذه الأمة - حيث خاضوا فى التعديل والتجويز بما هو من فروع هذه الحجة ، كما أن التجهم فروع تلك الحجة (٤) .

أصل حجتهم هو الخوض في تعليل افعال الله المنهي عنه

ثم إن الدهرية ظنوا أنهم بالقول بقدم العالم ينجون من هذه الشبهات ، وكان الذى وقعوا فيه شراً مما وقعت فيه المجوس والقدرية ، ولهذا كان المشركون والصابئون القائلون بقدم العالم ومن معهم من الفلاسفة شراً من المجوس ومن معهم من القدرية المعتزلة وغيرهم .

والمقصود بيان هذا ، يقال لهم : لا ريب فى هذا الوجود المشهود المستلزم لوجود الموجود القديم الواجب ، فإن نفس الوجود يستلزم موجوداً قديماً واجباً بنفسه ، إذ كل موجود فإما أن يكون واجباً قديماً ، أو يكون محدثا أو ممكناً .

---

(١) أي المدخل اليها . يقول المؤلف في جواب أبيات معارضة الأمر بالقدر :

وأصل ضلال الخلق من كل فرقة ... هو الخوض في فعل الاله بعلة

فانهموا لم يفهموا حكمة له ... فصاروا على نوع من الجاهلية

ج ٧ ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ . و « الزندقة » النفاق والالحاد .

(٢) والحديث رواه أبو داود في سننه وأصله في الصحيحين .

(٣) الذين يجعلون لله شركاء في خلقه ، فيقولون خالق الخير غير خالق الشر ، ويقول منهم من كان من أهل ملتنا - وهم القدرية - ان الذنوب الواقعة ليست واقعة بمشيئة الله تعالى ، وربما قالوا لا يعلمها أيضاً ، فيجحدون مشيئته النافذة وقدرته الشاملة . وانظر موجز مذهب القدرية المجوسية ج ٢ ص ١٤٥ - ١٤٧ ، ١٥١ من الفهارس العامة .

(٤) حجة الأعراض .

والمحدث لابد له من محدث ، والممكن لابد له من واجب . وهذا مما لا ينازع فيه أحد من بنى آدم ؛ وانما الدهرية تقول : هذا العالم قديم واجب بنفسه ، أو يقولون : هو معلول علة قديمة واجبة بنفسها . فيقال لهؤلاء : إن قلتم إن هذا العالم واجب الوجود بنفسه قديم لزمكم هذه المحالات واضعافها ، فإنه يقال لكم : لأي سبب تحرك الفلك الأعلاوغيره من الأفلاك ؟ ولم حصلت هذه الاستحالات؟ فإن هذه أمور حادثة بعد أن لم تكن ، وهي ممكنة قطعا ، فالمحدث لها سواء كان الفلك أو غيره الذي قد قدر أنه قديم واجب الوجود بنفسه إن احدثها لغرض لزم أن يكون مستكملا بها والتقدير أنه قديم واجب الوجود بنفسه ، فقد لزمكم أن يكون القديم الواجب الوجود بنفسه مستكملا بغيره ، وهذا هو المحال الذي فررتم منه فقد وقعتم فيه مع مافى ذلك من المحالات اللازمة على هذا التقدير : مثل امتناع كون الفلك الأعلا هو المحدث لجميع الحركات وغير ذلك ، حتى لو قدر فى كل فلك متحرك أنه قديم واجب الوجود بنفسه كان هذا السؤال قائماً فيه وفى حركاته الحادثة بعد أن لم تكن . وكذلك ان قالوا : تحرك لأجل العناية بالسافلات لزم أن يكون الأعلا خادما للأدنى ، وأن تكون هذه الغاية أعلا من الفاعل الذى هو أشرف منها ، وهو متناقض(١) .

ويلزم القائلين بقدم العالم ـ واجبة بنفسه، أو بعلته ـ شر مما فروا منه

وان قيل : حدث بنفسه بعد ان لم يكن كان اظهر فساداً وتناقضاً

وان فرض أن قائلا يقول أو يخطر له : إن الفلك ليس بقديم واجب بنفسه ولا معلول علة قديمة بل يقول : حدث بنفسه بعد أن لم يكن ـ وهذا لا نعلم به قائلا وقد ذكر أرباب المقالات أنهم لم يعلموا به قائلا لكن هو مما يخطر بالقلب ويوسوس به الشيطان

---

(١) وانظر موجز الرد على هؤلاء الدهرية جـ ٢ ص ٢٨ ، ٢٩ من الفهارس العامة ، وأدلة وجود الله ص ٢١ ـ ٢٣ من المرجع نفسه .

فيقال : هذا الوجود المشهود إما أن يكون موجودا بنفسه، واما أن لا يكون. واذا كان موجودا بنفسه فإما أن يكون قديما ـ وهو القسم الذى تقدم بيان تناقض اصحابه — وإما أن يكون محدثا بنفسه ، فيقال : هذا القول أظهر فسادا وتناقضا ؛ فإنه من المعلوم بالفطرة البديهية أن المحدث بعد أن لم يكن لا يتصور أن يحدث عن غير محدث ، ولا أن يحدث نفسه . فلا يكون الشيء صانعا لنفسه ، ولا مصنوعا لنفسه ، ولا يكون أيضا علة غائية لنفسه ، كما قد بسطنا هذا في غير هذا الموضع (١) قال تعالى : (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) قالوا : من غير خالق خلقهم ، قال جبير بن مطعم : لما سمعت النبي ﷺ يقرأ هذه الآية فى صلاة المغرب احسست بفؤادى قد انصدع . وقد تكلمنا على هذه الآية فى غير هذا الموضع (١) بين سبحانه باستفهام الانكار الذى يتضمن أن الامر المنكر من العلوم المستقرة الملازمة للمخاطب التى ينكر على من جحدها ؛ لأنه سفسط بجحد العلوم البديهية الفطرية الضرورية ؛ فإنه من المعلوم أن ماحدث لا يكون من غير محدث أحدثه ، ولا يكون هو حدث بنفسه ، فقال : (أم خلقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون) وهذا يستلزم الجمع بين النقيضين وغيره من المحالات .

وإن كانت إحالته فى العقل من أظهر العلوم الضروريات ؛ فإن كونه فاعلا لنفسه يقتضى أن يكون وجوده قبلها ، و كونها مفعولة يقتضى أن يكون وجوده بعد نفسه ، فيجب أن تكون نفسه موجودة معدومة فى آن واحد .

والمقصود هنا بيان تناقض حججهم ، وأن الذي يقولونه فيه من المحذور أعظم مما فروا منه .

فيقال : اذا قدر أنه حدث بنفسه بلا محدث بل عن العدم المحض ، فمعلوم أن هذا مع كونه معلوم الفساد بالضرورة من أبعد الأشياء عن الأمور الموجودة

---

(١) انظر جـ٢ ص ٢٨ ، ٢٩ من الفهارس العامة .

المحسوسة وعن القياس العقلي ، فمن جوز أن يكون هذا الوجود صدر عن عدم محض فصدروه عن علة موجبة لاتستلزم وجود المعلول أقرب الى العقل وابعد عن المحذور ، وهو الذي فروا منه ، لأن أكثر مافى هذا أنه تكون العلة التامة قد تخلف عنها معلولها أو وجد المعلول عن علة ليست تامة ، ومن المعلوم أن صدوره لاعن شيء أعظم امتناعا وفسادا من صدوره عن علة ليست تامة ، ومن المعلوم أن وجود العلة التامة بلا معلول أقل فسادا وامتناعا من وجود المحدث لامن علة أصلا ؛ فإن المعلول إما محدث ، وإما قديم ، ومعلوم بالعقل أن حاجة المعلول المحدث الى العلة أظهر من حاجة المعلول القديم ، ووجود المعلول بلاعلة أبعد فى العقل من وجود العلة بلا معلول ، فإذا جوزتم صدور المحدث بلا علة ولامحدث كان تجويز وجود العلة التامة مع تأخر معلولها أقرب فى العقل وأبعد عن المحال .

وكذلك أيضا إذا جوزتم صدوره عن العدم فصدوره عن فاعل مستكمل بفعله أو فاعل يفعل لالغرض أقرب فى العقل وأبعد عن المحال مماجوزتموه؛ فإن هذا غايته أن يكون احدثه فاعل ناقص أو عابث ، وبكل حال فهذا أقل امتناعا من أن يكون حدث لا عن شيء .

وبالجملة فافتقار المحدث الى المحدث من أبده العلوم وأوضح المعارف ، وهذا لم ينازع فيه أحد من العقلاء ، وأي قول قيل كان أقرب الى العقل وأبعد عن المحال من هذا ، فإذا قرر هذا القول ظهر أن المحال الذى فيه أعظم من المحال الذى يلزم غيره ، ولهذا لم نكثر تقرير هذا القول ، وإنما تكلمنا على ماقال به قائلون — وهم الدهرية القائلون بقدم العالم : إما واجبا بنفسه ، واما واجبا بعلته — فهولاء إذا ظهر تناقض قولهم كان تناقض ذلك القول أظهر . وقد ذكرنا بعض تناقضهم .

ويقال لهم أيضا: هذه الكمالات الحاصلة للفلك بإحداث مايحدثه من الحركات إن كانت مقدورة له فى الأزل فلم أخرها؟ وإن كانت غير مقدورة له فقد اثبتموه عاجزا عن غير مافعل من الاحداث! فإذا أقررتم بخلق الفلك لم يلزمكم فى اثباته أكثر من هذا ـ وهو أن يكون مستكملا بما يحدثه من الأفعال، وإن لايكون وجود تلك الأفعال فى الأزل ممكنا ـ وغاية مايلتزمونه من قيام أفعال حادثة بذاته، أو من كونه جسما، أو غير ذلك: فإن هذا كله لازم لكم إذا قلتم بأن الفلك قديم واجب الوجود. فإذا كان كل محذور يلزمكم على تقدير إثبات الصانع يلزمكم أيضا على تقدير نفي الصانع كان القول بنفيه باطلا قطعا، وكانت هذه الحجة فاسدة؛ وهذا هو المقصود هنا.

ويجاب من قال بقدم العالم اعتماداً على تلك الحجة بوجوه

واما بيان أن هذه الحوادث الموجودة فى العالم يمتنع أن يكون الفلك مستقلا بها فذاك له مقام آخر، إذ الغرض هنا بيان تناقضهم، مع أن ذلك ظاهر بين، والعقلاء المعروفون متفقون على أن الحوادث التى تحدث لايستقل بها الفلك، ويمتنع أن يكون فى المخلوقات مايستقل باحداث محدث منفصل عنه، فهذا له مقام آخر، وهو دليل مستقل عظيم القدر على ثبوت الصانع تعالى (١).

وهكذا الالزام على «التقدير الثانى» وهو أن يقال: هذه الحركات لغير غرض. فيقال: فيلزمكم بموجب كلامكم أن يكون الموجود القديم الواجب الوجود يفعل أفعالا دائمة مستمرة لغير غرض، وقد قلتم إنه عبث والعبث على الحكيم محال، فمهما كان جوابكم عن ذلك فى هذا أمكن أن تجيبوا أنفسكم به إذا كان القديم الواجب الوجود هو صانع الفلك، مع كون المحذور حينئذ أقل عندكم، فلم عدلتم عن القول الأخف الى القول الأقبح ـ ولله المثل الأعلى ـ فنزهتموه إذا كان

(١) انظر ملخص ما ذكره الشيخ من ان كل ما في المخلوقات: مما يسمى سبباً، أو علة، أو قادراً، أو فاعلا أو مؤثراً فله شريك وله معارض جـ ١ ص ٢٩، ٣٠ من الفهارس العامة.

موجوداقديما صانعا عن أن يستكمل بفعله او يكون عابثا فيه فجعلتموه معدوما ؟! وأي موجود فرض كان خيرا من المعدوم ، فعدلتم عن ان تصفوه بنوع نقص فوصفتموه بما يجمع كل نقص ، ثم وصفتم غيره بصفات الكمال التى هي وجوب الوجود والقدم مع وصفكم له بتلك النقائص . فاجتماع هذه النقائص مع هذه الكمالات لازم لكم ، ولم تستفيدوا الا كمال التعطيل والجحود بلا حجة أصلا .

وقد ظهر فساد حجتهم وتناقضهم فيها من وجوه :

أحدها : أن الذي نفوه به يلزمهم مثله فيما أثبتوه من موجود قديم واجب وهو الفلك المشهود .

الثاني : أنهم قصدوا تنزيهه عن تجدد كمال له بفعله ، أو عن عبث فجعلوه أعظم نقصا من المستكمل العابث ، ومن المعلوم أنه اذا قدر فاعل يستكمل بفعله كان خيراً من المعدوم ، فإن الفلك أو غير الفلك إذا قدر ذلك فيه لم يشك عاقل أنه خير من المعدوم ، فكان نفيهم له الذي فروا اليه شراً من نفي بعض الأمور التي ظنوها كمالا . فتدبر هذا أيضا . وكذلك إذا قدر موجود كامل يفعل فعلا لغير غرض له ، وقيل إنه عابث فهو أكمل من العدم الذى ليس بشيء أصلا ، فإن الفاعل لغير غرض بمنزلة الساكن الذي لا يفعل ، وهذا يقال فيه أنه جامد ، ويقال فى ذاك انه عابث ، والجامد والعابث خير من العدم المحض ، لاسيما إذا كان متصفا بسائر صفات الكمال .

الثالث : ما تركب من هذين الوجهين ، وهو أنهم مع التزام المحالات التى زعموا أنهم فروا منها ، ومع التزام ما هو شر مما فروا منه لم يستفيدوا بذلك إلا جحود الصانع - تعالى وتقدس رب العالمين - الذى هو أصل كل باطل

وكفر وكذب وتناقض وشر فى الوجود ، كما أن الايمان به أصل كل حق وهدى وصدق واستقامة وخير فى الوجود .

وهكذا يقال لهم فى فعل القبائح ، وعدم فعلها من وجوه :

أحدها أن هذا لازم لكم فيما تصفونه بأنه واجب لذاته قديم، وهذا لابدمنه على كل تقدير ، ولا مندوحة عنه .

الثانى أن يقال : تجويز تصديق الكاذب أو الكذب أكثر ما يقال فيه انه يستلزم بطلان الرسالة والخبرعن الثواب والعقاب ، وهذا المحذور أخف بكثير من محذور نفي الصانع. فهل يسوغ فى العقل أن نجحدالصانع وخلقه للعالم لأن ثبوت ذلك يستلزم بطلان النبوة والوعد والوعيد ؟! فانه يقال لذلك : وأنت إذا نفيته بطلت النبوة والوعد والوعيد أيضا ، و بطل أضعاف هذا من أمور الديانات فبتقدير أن يكون هذا لازما على التقديرين لا يجوز أن يحتج به على نفي أحدهما مع كثرة المحاذير على هذا التقدير ؛ بل غاية ما يقال : إذا قدر أنه لازم فليس بمحذور ، ومعلوم أن الاقرار بالصانع تعالى مع الكفر بالرسل والمعاد أقل كفرا من جحود الصانع ، كما أن الاقرار بالصانع مستكمل أو عابث أقل كفراً من جحوده ، فالتزام زيادة الحجة والتعطيل بلا حجة من أبطل الباطل .

وهكذ ما احتجوا به على جحود فعل القبيح - كتكليف المحال ، ووجود الشرور - فإنه يقال فيه هذان الوجهان :

أحدهما لزوم ذلك أيضا مع ما يصفونه بالقدم و وجوب الوجود .

الثانى أن ذلك إنما يستلزم نقصاً ، وذلك أهون من العدم . فإذا كانت الحجة إنما تستلزم فى الوجود لم يجز أن يلتزم عدمه بلا حجة ؛ بل إذا كان إثبات الوجود الناقص لابد منه على كل تقدير .

« أمثلة السوء » للذين نفوا الخالق لئلا يجوز عليه فعل كل شيء ...

ومثل من احتج على بطلان الخالق بأن ذلك يستلزم بطلان النبوة والمعاد : مثل من بلغه أن الله تعالى بعث رسولا ، وأن قوما كذبوه فتأذى بذلك ، فجاء اليه فقتله ، وقال إنما قتلته لئلا يتأذى بالتكذيب ، وهؤلاء أعدموا الخالق لئلا تكذب رسله على زعمهم .

وكذلك مثل من أراد أن ينصر ملكا له مملكة عظيمة ، ولكن بعض رعيته عصوه فعمد الى ذلك الملك فقتله أو عزله عن الملك بالكلية ، وقال إنما فعلت ذلك إجلالا لقدره لئلا يعصيه بعض رعيته .

ويحكى عن بعض الحمقاء أنه رأى ذباباً وقع على وجه مخدومه ؛ فأخذ المداس فضرب به وجه مخدومه ليطير عنه الذباب .

ومثل من كان له ميراث من أبيه غصب بعض الناس شيئا منه فقصد بعض الحكام أو بعض الشهود [دفع] الشر عن ذلك الوارث ودفع تضرره بالغصب فأثبت أنه ليس ابنه ، وأنه لا يستحق شيئا من الميراث ، وقال إنه بهذا الطريق امتنع أن يكون مغصوبا ، وزال تضرره بالغصب .

أو رجل كان له عقار عظيم من مساكن و بساتين وغيرها ، وله منافع عظيمة وحقوق كثيرة قد غصبه بعض الناس بعضها ، وهو متألم لذلك ، فقام قوم من الحكام والشهود والأعوان ليزيلوا عنه فسعوا فى أخذ ذلك العقار منه بالكلية وإخراجه من ملكه و يده بلا فائدة حصلت له أصلا ، وقالوا هذا العقار إذا كان له فلا بد له من أن يؤخذ منه هذا الجزء اليسير فيتألم ، فاعدموه إياه كله بلا فائدة حصلت له .

ومثل من قال : أنا لا أصلي لأني إذا صليت أقصر فى ذكر الله وعبادته وطاعته التى ينبغى ان أفعلها فى الصلاة ، فأنا أترك الصلاة بالكلية خوفا من ترك بعض واجباتها .

وكذلك من قال : لا أزكي أصلا لأني اذا زكيت فقد يأخذ زكاة بعض مالي من لا يستحقها فيحرم المستحقين لها ، فانا أحرم المستحقين جميع الزكاة لئلا يحرموا بعضها بالمزاحمة .

ومثل من ارتكب الفواحش المحرمة وترك النكاح الحلال قال : لأنى إذا نكحت المرأة فقد أطؤها وهي حائض أو فى الدبر ، فاستحل الفواحش من التلوط وغيره حذراً من هذا الذنب .

أو من أخذ يسرق أموال الناس خوفا من تجارة أو صناعة يكون ظلمه فيها أقل من ظلم السرقة .

أو من أقام ببلاد الحرب معاونا لهم على قتال المسلمين خوفا من أن يهاجر الى بلاد المسلمين فيقصر بجهاد أهل الحرب . والأمثال فى هذا كثيرة جداً .

الأجدر بهؤلاء أن لا يدخلوا مع الفلاسفة في مناظرة لا ينتصرون فيها، مثال هؤلاء

ومن العجب أن المتكلمين المناظرين لهؤلاء وأمثالهم من أهل الكفر إذا أوردوا سؤالا من جنس هذا السؤال أن يدخلوا معهم فى جوابه وحله ، وقد لا يكون المجيب متمكنا من ذلك علماً وبيانا ، ولا ينقطع بذلك الخصم ، ولا يهتدي لنقص قوى إدراكه او سوء قصده ، أو لاحتياج تحقيق ذلك الى مقدمات متعددة وزمان طويل ، وتقرير لتلك المقدمات بجواب ما ترد بها من ممانعة ومعارضة . فيتركوا أن يبدؤوهم من أول الأمر ببيان فساد هذه الحجة ، وبيان تناقضهم ، وأن قائلها يلزمه اذا قال بها أعظم مما انكره ، فإذا تبين له فسادها وللمتكلمين معه : حصل دفع هذا الشر وبطلان هذا القول وهذه الحجة ، وهو المقصود فى هذا المقام ، ثم بيان الحق وتكميله مقام آخر .

ومثال ذلك مثال من قدم العدو بلاده فأخذ يبني ويغرس ويعمر ما ينتفع به لنفسه ويدفع به عدوه قبل دفع العدو عن بلاده ، فجعل كلما عمر شيئا خربه العدو

وهو غير متمكن من العمارة الثانية ، فاذا كان قادراً من أول الأمر على دفع العدو كان ذلك أولى ، وإن حصل له في ذلك نوع مشقة فهي أخف من كل مشقة يلتزمها مع بقاء العدو ببلاده . والحجج الباطلة هي عدو الحق ، فهي عدو فى قلب الناظر بنفسه لطلب الحق ، وقلبه كبلاده ، وهي أيضا عدو له مع المناظر الذي يناظره ، وسواء كان معاونا أو مغالبا ؛ ولهذا ناظر ابراهيم الخليل بمثل هذه المناظرة المتضمنة قياس الأولى ، والزام الخصم على قوله أعظم مما ألزمه هو على قول خصمه كما قال : (و كيف اخاف ماشر كتم ولاتخافون انكم اشر كتم بالله مالم ينزل به عليكم سلطانا ، فأي الفريقين أحق بالأمن ان كنتم تعلمون . الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) قال تعالى : (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء) قال زيد بن اسلم وغيره : بالعلم . فالعلم بحسن المحاجة مما يرفع الله تعالى به الدرجات ، و كذلك قال تعالى فيما أمر أن يخاطب به أهل الكتاب : (قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون ؛ قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عندالله من لعنه الله وغضب عليه ، وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت ، أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل) .

فصل (١)

طرق الناس في اثبات وجود الله « أولا » دلالة الاختراع «ثانياً» دلالة العناية

يجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات ، واما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات ، وهذه الطريقة تنبنى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس :

---

(١) هذا الفصل ليس من كلام الشيخ بدليل استدراك المؤلف عليه بـ « قلت » ص ١٧٦ .

أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة ، وهـذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبـات ، كما قال تعالى : (ان الذين تدعون من درن الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) الآية ؛ فإنا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعا أن هاهنا موجداً للحياة ومنعما بها وهوالله تبارك وتعالى ، وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التى لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا ومسخرة لنا ،والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة .

وأما الأصل الثانى : فهو أن كل مخترع فله مخترع فيتضح من هـذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعاً له ، وفى هـذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات .

وكذلك كان واجبا على من اراد معرفة الله تعالى حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي فى جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع ، ولهذا أشار تعالى وتقدس بقوله : (أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) وكذلك أيضا من يتتبع معنى الحكمة فى موجود موجود عن معرفة السبب الذى من أجله خلق الغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم . فهذان الدليلان هما دليلا الشرع .

وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية الى وجود الصـانع سبحانه فى الكتاب العزيز هي مختصرة في هذين الجنسين من الدلالة فهذا بين لمن تأمل الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هـذا المعنى، إذا تصفحت وجدت على ثلاث انواع :

إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية .

وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع .

وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

فأما الآيات التى تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى : (ألم نجعل الأرض مهادا، والجبال أوتادا ـ الى قوله ـ وجنات الفافا) ومثل قوله تعالى : (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا ، وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا — الى قوله تعالى ـ أو أراد شكورا) ومثل قوله تعالى : (فلينظر الانسان الى طعامه) ومثل هذا فى القرآن كثير .

وأما الآيات التى تضمنت دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى : (فلينظر الانسان مم خلق ، خلق من ماء دافق) ومثل قوله تعالى : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت) الآية ، ومثل قوله تعالى : (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) ومن هذا قوله حكاية عن ابراهيم ﷺ : (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين) الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى .

فأما الآيات التى تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضا ، بل هي الأكثر مثل قوله تعالى : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ـ الى قوله تعالى ـ فلا تجعلوا لله اندادا وأنتم تعلمون) فان قوله : (الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله : (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناءا) تنبيه على دلالة العناية ، ومثل قوله تعالى (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها واخرجنا منها حبا فمنه يأكلون) وقوله : (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار). وأكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة .

فهذه الدلالة هي الصراط المستقيم الذى دعا الله تعالى الناس منه الى معرفة وجوده ، ونبههم على ذلك بما جعل فى فطرهم من ادراك هذا المعنى ، والى هذه الفطرة الأولى المغروزة فى طباع البشر الاشارة بقوله تعالى: (وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم — الى قوله تعالى — بلى شهدنا) ولهذا قد يجب على من كان وكده(١) طاعة الله فى الايمان به وامتثال ما جاء به رسله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية ، مع شهادته لنفسه ، وشهادة ملائكته له ، كما قال تبارك وتعالى : (شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله الا هو العزيز الحكيم) ودلالة الموجودات من هاتين الجهتين هو التسبيح المشار اليه بقوله تعالى : (وإن من شيء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم) .

فقد بان من هذا أن الأدلة على وجود الصانع تعالى منحصرة فى هذين الجنسين : دلالة العناية ، ودلالة الاختراع . وأن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وانما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل : أعنى أن الجمهور يقتصرون فى معرفة العناية والاختراع على ماهو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ، وأما العلماء فيزيدون الى مايذكرون من هذه الأشياء بالحس مايدركون بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء : إن الذى أدرك العلماء من معرفة منافع أعضاء الانسان والحيوان هو قريب ألف منفعة . واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهي التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب. والعلماء ليسوا يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط ؛ بل

---

(١) أي قصده المؤكد .

ومن قبل التعمق فى معرفة الشيء الواحد نفسه ؛ فان مثال الجمهور فى النظر الى الموجودات مثالهم فى النظر الى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعتها ؛ فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وان لها صانعا موجودا ، ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التى عنده علم ببعض صنعتها و بوجه الحكمة فيها ، ولاشك أن من حاله من العلماء بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع من جهة ماهو صانع من الذى لايعرف من تلك المصنوعات الا أنها مصنوعة فقط . وأما مثال الدهرية فى هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات ، بل نسب مارأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته .

استحسان المؤلف لهذه الطريقة ، وبيان التقصير فيها

قلت ذكره لهذين النوعين كلام صحيح حسن فى الجملة ، وأن كان فى ضمنه مواضع قصر فيها : مثلما ذكره فى دلالة حركة الفلك ، وتفسير الآية ، وتسبيح المخلوقات ، واستدلال ابراهيم . ودليل الاحداث والاختراع يدل على ربوبية الله تعالى ، ودليل الحكمة والعناية والرحمة يدل على رحمته ، وقد افتتح الله كتابه العزيز بقوله : (الحمدلله رب العالمين. الرحمن الرحيم) وهذا أجود من طريق المتكلمين طريقة الأعراض وإن كان لم يستقص الكلام فى دلالة ثبوت الصانع تعالى ، ولم يفصل إحداث الجواهر وغير ذلك .

« ثالثا » معرفة الصانع بالفطرة والضرورة

مع أن طرق معرفة الصانع بالفطرة والضرورة و بالنظر والاستدلال بنفس الذوات و بصفاتها باب واسع ليس هذا موضعه(١) وكثير من يرغب عن طريقة الأعراض(٢) يذكر مافى خلق الانسان أو مافى خلق مايشهد حدوثه من هذين النوعين من

---

(١) وقد ذكر المؤلف ذلك في الجزء الثالث من « العقل والنقل » .

(٢) وتقدمت ص ١٤١ .

الحدوث الدال على المحدث والحكمة الدالة على قصد الصانع ورحمته ونعمته بما يدل عليه .

وقد ذكرنا ماذكره الخطابي (١) من كراهة طريقة الأعراض ، وأنها بدعة محظورة ، وقدقال في أوائل كتابه « شعار الدين » : القول فيما يجب من معرفة الله سبحانه وتعالى : أول مايجب على من يلزمه الخطاب أن يعلم أن للعالم بأسره صانعا وأنه هو الواحد لاشريك له ، وقد جرى كثير من عوام المسلمين فى هذا على عادة النشوء وحكم الولادة ، فكان إيمانهم إيمان تلقين وتربية ، وذلك أنهم يولدون فى دار الاسلام ، ويتربون فى حجور المسلمين ، وينشأون فى بلادهم فيتلقنون كلمة التوحيد من الآباء والأمهات ، ويسمعون الأذان من المؤذنين ويتلقون القرآن من الأئمة فى الصلوات ومن المعلمين فى المكاتب ، فيستحكم حب الدين فى قلوبهم ، ويعتقدون حسنه وصحته تقليدا ، فينتفعون به ويقتصرون عليه. ودين الاسلام إذ كان موثوقا بصحته مشهوداً له بالفضل على كل دين سواه فقد يجب على كل متدين به أن يكون مصلد اعتقاده اياه عن نظر واستدلال ليكون العلم به أصح ، والوثيقة به أشد ، وقد نصب الله تعالى الأدلة وأزاح بها العلة ، ووسع من وجوهها ، وكثر من عددها ، فهى على اختلاف مراتبها فى الوضوح والغموض معروضة للاستدلال بها والاستشهاد بمواضعها ، فلا أحد يعقل من آحاد الناس الا وله فى جليها مستدل ، وفى واضحها مستشهد ، وإن كان نزل فهمه عن دقيقها ولطيفها فالواجب على كل من الناس أن يبذل وسعه فيه ، ويبلغ جهده فى دركه فإن الله تعالى يقول : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين) .

---

(١) أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم البستي الفقيه المحدث م ٣٨٨ .

فمن أوضح الدلالة على معرفة الله سبحانه وتعالى على ان للخلق صانعا ومدبراً ان الانسان إذا فكر فى نفسه رآها مدبرة ، وعلى أحوال شتى مصرفة كان نطفة ثم علقة ، ثم مضغة ؛ ثم عظاما ، ولحما ، فيعلم أنه لاينقل نفسه من حال النقص الى حال الكمال ، لأنه لايقدر أن يحدث فى الحال الأفضل التى هي حال كمال عقله و بلوغ أشده عضواً من الأعضاء ، ولايمكنه أن يزيد فى جوارحه جارحة ، فيدله ذلك على أنه فى وقت نقصه وأوان ضعفه عن فعل ذلك أعجز ؛ وقد يرى نفسه شابا ، ثم كهلا ، ثم شيخاً ، وهو لم ينقل نفسه من حال الشباب والقوة الى حال الشيخوخة والهرم ، ولااختاره لنفسه : ولا فى وسعه أن يزايل حال المشيب ويراجع قوة الشباب ، فيعلم بذلك أنه ليس هو الذى فعل هذه الافعال بنفسه ؛ وأن له صانعا صنعه ، وناقلا نقله من حال الى حال ، ولولا ذلك لم تتبدل أحواله بلا ناقل ولامدبر .

« رابعاً » ما يشهد من احداث الذوات وصفاتها

فإن قيل : إن النطفة قديمة ، وفيها قوة قابلة للاغتذاء فإذا وقعت فى الرحم والطبائع معتدلة قبلت بالقوة التى فيها الاغتذاء والتربية حتى تستوي جارحة ، ويتم بها خلقه .

قيل : لو كانت النطفة قديمة كما زعمتم لم يجز عليها الانقلاب والتغيير، لأن التغيير والانقلاب من سمات الحدث ، فبطل أن يكون المنقلب المتصرف قديماً .

فاما ما ادعوه من قبول النطفة بما فيها من القوة الاغتذاء (١) والتربية فإن ذلك لا ينكر إذا صح العلم به فى طريق العادات ، ولكن الذي ننكره من ذلك أن يكون هذا الفعل للنطفة بذاتها من غير مدبر دبرها لذلك ، ولو كان هذا جائزاً من غير مدبر حكيم عالم قدير يعلم كيف يدبر النطفة و يقلبها أطواراً

(١) بالأصل والاغتذاء وتقدمت الكلمة بدون واو .

ويسوي منها السمع لما يصلح له ويضعه فى موضعه والبصر فى مكانه الذي يليق به فى البدن ، وكذلك تعليق اليدين العاملتين فى موضعهما والرجلين الحاملتين فى أخص المواضع بهما ، ووضع كل شيء من القلب والكبد والطحال وسائر الاجسام فى الموضع الذي هو أملك به وأشكل لما أعد له من الفعل لجاز أن يرتفع الماء من إليه (١) ويختلط بالطين ، ويقع الطين فى قالب اللبن وينطبع به ثم يزحف إلى موضع البناء فيرتفع بعضه على بعض فينتضد حتى يكون بناءا رفيعاً محكماً مشيداً من غير بان ولا رافع ساق على ساق ؛ بل ينطبع الماء والتراب بنفسهما لا بشيء سواهما ، فإن لم يكن هذا جائزاً لأنه ليس من طبع الماء والتراب أن يكون منهما ما وصفت فكذلك غير جائز تركيب الانسان وتصويره وتخطيطه على ما عليه الانسان من جنس الصورة وعجيب التركيب بنفس النطفة وطبعها . ويجاز على هذا بطبع الخشب وجود سفينة اجتمعت أجزاؤها واعتدلت وتماسكت وداخل بعضها بعضاً وقربت من الساحل معها دقلها وآلاتها يعبر من يريد العبور من سوال سق(٢) ثم تعود بنفسها الى مركزها ومرساها كذلك . ويجاز بطبع الماء والنار والتربة أن يوجد حمام فى أسفله نار وفى بيوته ماء على غاية الاعتدال فى الحرارة والرطوبة من غير بان بناه ومسخن سخنه ومدبر دبره . فإن لم يجز شيء مما ذكرناه فليكن مثل ذلك ما ادعوه من النطفة واجتماع خلق الانسان منها من غير مدبر حكيم دبره واحكمه .

فهذا الدليل يتضمن أن المحدث لابد له من محدث وأن ما فيه من الحكمة لابد له من قاصد حكيم .

---

(١) من تلقاء نفسه .

(٢) كذا رسم الكلمة بالأصل . ولعلها من الشواطىء . أي من المسافرين والتجار . والله أعلم ، ولم أجد هذا الكتاب « شعار الدين » لتصحيح العبارة .

ثم ذكر دليلين فى العالم : (أحدهما) ـ حدوث مايحدث لاختلاف الحركات الطبيعية الدالة على أنه بإرادة ، كما قد نبهنا أن الارادة هي أصل جميع الحركات . (الثانى) مافى العالم من الحكمة فقال :

دليل ثان أنا رأينا أشياء متضادة من شأنها التباين والتنافر والتفاسد مجموعة فى بدن الانسان وأبدان سائر الحيوان وهي الحرارة والبرودة ، فعلمنا أن جامعاً جمعها وقهرها على اجتماع وأقامها بلطفه ولولا ذلك لتنافرت وتفاسدت ، ولو جاز أن تجتمع المتضادات المتنافرات وتتقاوم من غير جامع يجمعها لجاز أن يجتمع الماء والنار و يتقاوما من ذاتهما من غيرجامع يجمعهما ومقيم يقيمهما ، وهذا محال لايتوهم ، فتعين انما كان اجتماعها بجامع قهرهما على الاجتماع والالتئام .

«خامسة»الارادة .
«سادسة»الحكمة .
ذكرهما الخطابي ايضـاً

دليل ثالث : أنك إذا تأملت هيئة هذا العالم ببصرك واعتبرتها بفكرك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج اليه ساكنه من آلة وعتاد ، فالسماء مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كالبساط ، والنجوم منضودة كالمصابيح ، والجواهر مخزونة كالذخائر ، وضروب النبات مهيئة للمطاعم والملابس والمشارب ، وصنوف الحيوان مسخرة للمراكب ، مستعملة فى المرافق ، والانسان كالمملك البيت المخول مافيه . وفى هذا كله دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام ، وأن له صانعا حكيما تام القدرة بالغ الحكمة . وقد نبه كتاب الله عز وجل على هذا النوع من الاستدلال فقال تعالى : (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) إشارة إلى أثارة الصنعة الموجودة فى الانسان من يدين يبطش بهما ، و رجلين يمشى بهما ، وعين مبصرة ، وأذن يسمع ، ولسان يتكلم به ، وأضراس تحدث له عند غناه عن الرضاع وحاجته الى الغذاء ، ومعدة أعدت لطبخ الغذاء ، و كبد يسلك إليها صفوه ، وعروق ومعابر ينفذ منها إلى الاطراف ، وامعاء يرسب إليها ثفل الغذاء و يبرز عن أسفل البدن .

وقال عز وجل : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت) الآية ، هذا من قريب ما يستدركه العاقل من وجوه الأدلة من غير كثير استقصاء فى فعل ومعاناة بدقيق فكر ؛ وذلك أنه خطاب للعرب ؛ ومن سنة العربي أن يركب راحلته فيسير عليها فيما قرب من الأرض باغياً حاجته ، وفيما بعد عنها ضاعناً فى السفر فى الحال يكثر فى بلادهم ، فإذا خلا بالمكان لم ير إلا سماءا فوقه وارضا تحته ، وجبلا عن يمينه وجبلا عن شماله ، ومطية هو راكبها . فإذا تأمل هذه الأشياء استبان فيها أثر الصنعة ولطف الحكمة مما جمع الله له من المرافق فيها : أن صانعها لطيف خبير ، عالم قدير، حكيم عليم . وقد قيل : إن الابل خصت بالذكر من بين سائر الحيوان، وذلك أن الأنعام ضروبها أربعة : حلوبة ، وركوبة ، وأكولة، وحمولة . والابل تجمع هذه الخلال كلها .

وقال سبحانه وتعالى : (إن فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجري فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون) فذكر خلق السموات بما فيها من الشمس والقمر والنجوم ، وسيرها فى أفلاكها الذي يختلف الليل والنهار به ، ويتبين زيادتها ونقصانها ودخول أحدهما على الآخر ، وأخذ بعضها من بعض : فيكون بها انقسام فصول السنة ، وتعاقب الحر والبرد الذين بأحدهما لقاح الشجر وبالآخر نضج الثمار ، وذكر الله (الأرض) التى هي مسكن الحيوان والدواب ، وفيها قرار البحار التى تجمع المياه التى تحمل السفن والفلك . وذكر (الريح) التى تنشيء السحاب وتجريها الى حيث أذن لها أن تمطر ، فيحيي بها البلاد والزرع والأنعام ، وبها يجري الفلك والسفن في البحار . فتصلح بهذه الأمور معايش الناس وتكثر بها منافعهم ، وباجتماع هذه الأمور ومعاونة بعضها

الفلاسفة يقرون بالحكمة والارادة فنفيهم بعد كونه فاعلا مختاراً تناقض

بعضا يتم صلاح أمر العالم و ينتظم ، وفي ذلك دليل على أن صانع العالم قادرحكيم عالم خبير . و وقع ذكر هذه الأمور عقب قوله تعالى : (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) ليدل بها على صدق الخبر عما قد يدلنا به من وحدانيته سبحانه . وذكر رحمته ورأفته بخلقه.وطرق الاستدلال كثيرة لكنا اخبرنا منها في الكتاب ماهو أقرب إلى الأفهام . وذكر تمام الكلام الذي كتبناه في موضعه .

واستدلال الناس من جميع الطوائف بمايشهدونه فى العالم من الحكمة والنعمة والبرهنة على حكمة الرب ورحمته و إرادته النعمة والاحسان إلى عباده وعنايته كثيرة جداً .

وإنما المقصود هنا أن الفلاسفة يصرحون بذلك ، وهم من أكثر الناس نظراً فى حكم الموجودات ، وقد اعترفوا بما تقدم من أن هذه الموافقة تعلم ضرورة أنها من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق فعلم أن نفيهم بعد ذلك كونه فاعلا مختاراً تناقض منهم .

وايضا فلو لم يتناقضوا لكانت هذه الدلالة مع دلالة الاختصاص كلاهما يدل على الارادة : الأختصاص يدل على إرادة فى نفس المفعول ، وهذا يدل على الارادة للمفعول ولحكمته . فهذه ثلاث طرق .

اعتذر ابن سينا عن هذا التناقض بجعله العلم مخصصاً لما لم يرد ، ابطاله من وجوه

وقد اعتذر ابن سينا ونحوه من المتفلسفة عن هذا فقال فى « الاشارات » بعد أن ذكر حججه على نفي الفعل بالقصد والاختيار : «إشارة» لاتجد إن طلبت مخلصا إلا ان تقول إن تمثل النظام الكلي فى العلم السابق مع ترتيبه الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولاً فيضانه ، وهذا هوالعناية، وهذه جملة تهتدى سبيل تفاصيلها .

وهذا الكلام أبعد ممن يقول بتخصيص العالم بوقت دون وقت وصفة دون صفة إنما كان لأن العلم القديم تعلق به على ذلك الوجه ، كما قال ذلك طوائف من المتكلمين من الأشعرية وغيرهم ، كما سيأتي بيانه . مثل أن هؤلاء جعلوا العلم مخصصاً لما أريد ، وهؤلاء المتفلسفة جعلوا العلم مخصصاً لما لم يرد عندهم . والكلام على هذا من وجوه .

أحدها أن يقال : لانسلم أن هذا مخلصا ، ولا أنه واقع ولاممكن ، كيف نعلم أنه لامخلص غيره ، وهم لم يذكروا حجة على ذلك ، ولايمكنهم أن يقيموا عليه حجة أصلا .

الوجه الثانى أن يقال : العلم ابداً تابع للمعلوم مطابق له ، ثم قد يكون سبباً فى وجود المعلوم كالعلم بما يفعله العالم مثلما ذكره من علم الرب تعالى بالنظام الكلي وقد لايكون سبباً كالعلم بالأمور التى لاتكون بفعل الانسان ولابقصده . ثم من الناس ـ من المتفلسفة ونحوهم ـ من يجعل العلم مطلقاً صفةفعلية ، أو يجعله هو وحده الموجب للمعلوم ، وهو غلط كما سنبينه . ومنهم ـ من المتكلمين وغيرهم ـ من يجعله أبداً صفة انفعالية مطابقة للمعلوم لايكسبه صفة ولايكتسب عنه صفة ، و يقول فيه وفي القول ليس لمتعاقهما منها صفة ثبوتية ، وهذا و إن كان أقرب الى الصواب من القول الأول ففيه تقصير ؛ بل الصواب أنه يجتمع فى جنسه الأمران : إذ الأولون يسلمون أنه عالم بنفسه ، وهذا ليس مؤثرا فى المعلوم ، والآخرون يقولون الارادة مشروطة بالعلم ، وهذا اعتراف بتوقف المفعول عليه ؛ لكن المقصود الكلام فى العلم الذي له تأثير فى المعلوم وهو العلم العملى ، فنقول :

من الأمور المعلومة بالفطرة البديهية الضرورية أن الانسان إذا عمل عملا بإرادته يجد من نفسه أنه يكون شاعراً بما يريدأن يفعله ، وأنه مع الشعور لا بد أن يكون

مريدا ، ولابد مع هذين أن يكون قادراً عليه ، ويجد من نفسه أن إحساسه وشعوره يقتضي إرادة الفعل ومحبته ، وأن له شعوراً بما يفعله لأجله ، وشعوراً بالحب والارادة التى فى نفسه لذلك المطلوب ، وشعوراً بالفعل الذي يتوصل به اليه .فهذه أربع حقائق : مراد مطلوب بالفعل ؛ وإرادة فى النفس له ؛ وفعل موصل إليه ، وارادة لذلك الفعل ، كالطعام مثلا . والشعور يتعلق بهذه الأربعة ، فإنه إذا أخبر بالطعام وهو جائع أحس من نفسه بشهوته ومحبته ، فأراد اكله ، ومقصوده بذلك وجود لذة الأكل ودفع ألم الجوع ؛ وهو يفرق بين نفس الأعيان واللذة بها و بين إرادة ذلك ، ثم يريد الأكل الموصل الى المطلوب ، ويفعل هذا الفعل . وهكذا فى شهوة النكاح ، وهكذا فى جميع الأفعال من العبادات وغيرها ، والعلم سابق للارادة والعمل فى ذلك كله . فإنه مثلا يعرف الله تعالى وثوابه وعقابه ، فيصير فى قلبه محبة له أو لثوابه الملائم له . فالله تعالىهو مقصوده ومعبوده ، وهو يريد التنعم بما يحصل له من النعيم المتعلق بذاته تعالى كالنظر اليه ومن مخلوقاته مثل موجودات الجنة ، فكلاهما مقصود له ، وقصد هذا مستلزم هذا ، كتلازم قصد الأعيان المطعومة وقصد لذة الأكل ، ثم يريد الأعمال الموصلة إلى ذلك ويعملها . ومن المعلوم أن نفس العلم بالمعلومات لا يغنى عن ارادة ذلك والقدرة عليه ، فمن ادعى ان مجرد العلم كاف فى حصول المعلومات كان مكابراً مباهتاً ؛ فإنه فى المشاهد منتف قطعاً ، وأما فى الغائب فغايته أن يعلمه بنوع شيء : قياس الشمول ، أو التمثيل .

فصل

وما ذكره ابن سينا في ماهية « الملك » و « الغني » يدل على أنهم لا يجعلونه ملكاً حقاً ، ولا غنياً مشاركة الرازي لهم في ذلك

ذكر ابن سينا فقال : « تنبيه » أتعلم ما الملك ؟ الملك الحق هو الغني الحق مطلقاً ، ولايستغني عنه شيء فى شيء وله ذات كل شيء ؛ لأنه منه أو ما منه ذاته ، فكل شيء غيره فهو مملوك ، وليس له إلى شيء فقر .

قال الرازي : الغرض منه ذكر ماهية الملك ، ويعتبر فيها أمران « أحدهما سلبي » وهو أن يكون غنياً مطلقاً عن كل ما عداه . « وثانيهما إضافي » وهو أن يفتقر إليه كل ما عداه بواسطة أو بغير واسطة .

قلت : هذه الجملة متفق عليها فى الجملة بين المسلمين وغيرهم من أهل الملل بل المشركون من العرب وغيرهم يقرون بها ، كما قال تعالى وتقدس : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون . سيقولون لله ، قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم . سيقولون الله قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون . سيقولون الله قل فأنى تسحرون) والأكثرون يقرأون الآخرتين (سيقولون لله) كما اتفقوا على أن جواب الأول : (سيقولون لله) وهو جواب مطابق لمعنى اللفظ ، لأن معنى قوله : (قل من رب السموات السبع) و (من بيده ملكوت كل شيء) أي لمن ذلك ؟ فكان الجواب بقوله (سيقولون لله) هذا بيان لأن المشركين يقرون بأن ملكوت كل شيء لله ، وذلك مبالغة فى الملك ؛ فإن (الملكوت) أبلغ من لفظ الملك ، وما ذكروه من ذلك يتضمن غناه عن كل شيء وفقر كل شيء إليه ، فهو حق ؛ لكنه يتضمن اكمل من ذلك من العلم والقدرة والتدبير على وفق المشيئة والارادة وغير ذلك من المعاني التى تبين أن هؤلاء الفلاسفة لا يجعلونه ملكا حقاً ، وكيف يكون ملكا عندهم من لا يقدر علي إحداث شيء ، ولا دفع شيء ، ولا له تصرف لا بنفسه ولا فى غيره بوجه من الوجوه ؛ بل هو بمنزلة المقيد بحبل معلق به من لا يقدر على دفعه عن نفسه . وما يثبتونه من غناه وافتقار ما سواه إليه يتناقضون فيها ؛ فإنهم يصفونه بما يمتنع معه أن يكون غنياً ، وأن يكون إليه شيء ما فقير ؛ لكن ليس المقصود

هنا كشف أسرار أقاويلهم كلهم ، وإنما المقصود التنبيه على فساد حججهم التي خالفوا بها أهل الملل فى هذا ونحوه ، وأنهم يتكلمون بجهل بسيط أو مركب .

فيقال : إن كان المقصود ان الله يستحق أن يسمى ملكا حقاً لثبوت هذا المعنى فلا ريب أنه قد سمى نفسه ملكا حقاً ، ولا ريب أن هذه المعانى داخلة فى ضمن هذا الاسم وأكثر منها فى صفات الكمال الثبوتية وتنزيهه عن النقائص؛ لكن فى هذا ما يدل على أنه ليس له إرادة وقصد ؛ الا أن يحتج على ذلك بأن لفظ الغني ينفي ذلك ، أو أن ذلك يقتضى فقراً إلى الغير ، وقد تقدم الكلام على ذلك ، وتبين أن ذلك مع أنه لا فقر فيه إلى غيره فالذى يذكرونه يستلزم من المحاذير أعظم مما فروا منه من وجوه ؛ بل سلب ذلك هو الذى يقتضى أن يكون فقيراً ؛ بل معدوماً ؛ بل ممتنعاً لذاته ، كما هو مقرر فى موضعه .

فصل

واحتج ابن سينا على نفي الارادة والحكمة باسم « الجواد »وعارضه الرازي في تفسير « الجود » ، اضطراب الفريقين

ثم قال ابن سينا فى تقرير نفي الارادة والحكمة المقصودة : « تنبيه » : أتعرف ماالجود ؟ الجود هو إفادة ما ينبغى لا لغرض ، فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ، ولعل من يهب ليستعيض معامل فليس بجواد ، وليس (١) العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي ، فمن جاد للشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد . فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه . واعلم أن الذى يفعل شيئاً لو لم يفعله لقبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص .

(١) في النقل تحريف اصلحته من الاشارات لابن سينا .

وقال أبو عبد الله الرازي فى تفسير ذلك : الغرض منه بيان ماهية الجود ، وحده : أنه إفادة ما ينبغي لا لغرض . وهذا فيه قيود ثلاثة :

أحدها : الافادة ؛ فإن من لا يفيد شيئاً لا يكون جواداً .

وثانيها : أن يكون المفاد مما ينبغي إفادته ، فإن من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد .

قال واعلم أن لفظة « ينبغي » لفظة مجملة ؛ فإنه يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال : العلم مما ينبغى والجهل مما لا ينبغى ؛ لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقليين . وقد يراد بهما الاذن الشرعي كما يقال : النكاح مما ينبغي والسفاح مما لا ينبغي . أي النكاح مأذون فيه شرعاً ، والسفاح ممنوع منه شرعاً . وهذا التفسير أيضاً لا يليق بالحكماء ، وليس لهذه اللفظة معنى ملخص سوى هذين المعنيين . فظهر الاجمال من هذه اللفظة .

وثالثها أن لا تكون الافادة لعوض ؛ فإن من يهب ليستعيض معامل ، سواء كان العوض عيناً أو ثناءاً أو مدحاً أو تخلصا عن الذم ، أو أن يكون فاعلا للأليق والأحسن . ثم أنه لما مهد هذه القاعدة قال : فالجواد الحق الى آخره . ومعناه ظاهر .

قال : ولقائل أن يقول : القصد إلى ايصال الفائدة إلى الغير لو لم يكن معتبراً فى الجود لوجب أن يقال : الحجارة إذا سقطت من السقف و وقعت على رأس عدو انسان ومات ذلك العدو أن تكون تلك الحجارة جواداً مطلقاً لأنه حصل منها ما ينفي العوض ، فان التزم كون الحجر جواداً مطلقاً وقال هذا هو الجود وان كان شنيعاً فى المشهور . فنقول له : الذى عولت عليه أيضاً ليس

حجة برهانية ؛ بل كلاما إقناعيا خطابيا ؛ فإن غاية كلامك أن كل ما غرضه في الافادة أن يكون فاعلا للأولى كان غرضه من الافادة تخليص نفسه من الذم فهذا ضعيف ، لأنه يقال إن عنيت بقولك : إنه يخلص نفسه من الذم ؛ لأن غرضه من فعله أن لايصير مستحقاً للذم مع علمه أنه لو لم يفعله لايستحق الذم فلم قلت إن ذلك محال ؟ ! وهل هذا الا الزام للشيء على نفسه ؟ ! وان عنيت به معنى آخر فبينه لنتكلم عليه . فصح ان الحجة التي ذكروها لاتصير على السبك والنظر الحق لكنها حجة إقناعية ، وإذا كان كذلك كانت الحجة التي ذكرناها تصلح معارضة لها .

قلت : هذه الحجة من جنس التى قبلها فى اسم الغني وأفسد منها ، و يظهر ذلك بوجوه :

أحدها أن يقال هذه الحجة مبنية على مقدمتين :

احداهما أن الحق مسمى بأنه جواد .

و (الثانية) : أن تفسير الجواد هو ماذكرته ، ولم تذكر على واحدة من المقدمتين حجة أصلا لا بينة ولاشبهة ، فكان ماذكرته مجرد دعوى لبست بها على الناس كما لبست بقولك : إنه غني ، وان الغني هو من يكون كذا . ولم تذكر على واحدة من المقدمتين حجة ؛ لكن هناك ادعيت ان ثبوت الارادة مستلزم للفقر الى غيره وقد ثبت انه واجب الوجود فلا يكون مفتقراً الى غيره ، وهذه الحجة وان كان قد تبين فسادها فلم تذكر فى اسم الجواد حجة نظيرها ، بل كان هذا دعوى مجردة ؛ اذ لايمكن ان يقول : واجب الوجود يجب ان يكون جوادا كما قال يجب ان يكون غنياً .

الثانى : أن يقال : لاريب أن الله عند أهل الملل كريم ، جواد ، ماجد ، محسن ، عظيم المن ، قديم المعروف ، وان له الأسماء الحسنى التى يثنى عليه فيها باحسانه إلى خلقه ، لكن وان كانت هذه الحجة مبنية على تسليمهم ذلك فليست حجة عقلية بل جدلية ، وهذا ليس بفلسفة .

الثالث أن يقال : هم إذا سموه بهذه الأسماء الحسنى سموه بها بالمعنى الذي يفسرونه به ، بالذى لاينافى إرادته ورحمته ؛ بل عندهم نفس الرحمة التى نفيتها أنت لنفيك الارادة أو إرادة الاحسان الى عباده هي عندهم تدل على الاحسان والجود بلا نزاع بينهم ؛ لكن طائفة من نفاة الصفات يجعلون الرحمة هي نفس الاحسان وان وافقهم على ذلك بعض الصفاتية حتى بعض أصحاب أحمد رحمه الله . وطائفة كبيرة من الصفاتية يقولون : الرحمة تعود إلى ارادة الاحسان ، وهذا قد يقوله بعض أصحاب احمد ، والذى عليه أئمة الصفاتية وجمهورهم أن الرحمة صفة لله ليست هي الارادة ، كما قال إن السمع والبصر ليس نفس العلم .

والمقصود أنك إذا احتججت بموافقتهم لك على اطلاق الاسم فإن كنت تحتج بالموافقة على معناه لم يكن لك حجة ، لأنهم متفقون على أن معنى هذا الاسم عندهم لاينفى ماتنفيه انت فى إرادته وغير ذلك ، وان كنت تحتج بمجرد الموافقة على اللفظ مع التنازع فى معناه فهذه حجة فاسدة جدا ، لأنهم اطلقوا الاسم بمعان فادعيت أنت أنه كان ينبغى ان يريدوا بهذا الاسم معان أخر ، وهذا من جنس أن يقال : كان ينبغى أن يعنوا بلفظ الاحسان كذا ، و بلفظ الحركة و بلفظ الفعل كذا ، ونحو ذلك من المعانى التى لم يريدوها بذلك اللفظ . وحاصله أنه اعتراض على اللغة بأنه كان يجب أن يعنى بالفاظها من المعانى أموراً أخر ، ولاريب أن هذا اعتراض فاسد على اللغة ؛ فضلا أن يكون حجة فى المعاني العقلية الالهية .

الرابع أن يقال : هب أنه سلم لك أن اللفظ كان ينبغي أن يستعمل فى المعاني التى ذكرتها لكن هم إذا لم يستعملوها إلا فى المعانى التي قصدوها لم يكونوا موافقين لك على ماادعيته من المعنى وان قصروا فى العبارة ؛ فيكون ماأثبتته من المعنى اثبتته بلا حجة لاعامية ولاجدلية ، بل بمجرد الدعوى . وهذا بين واضح ولله تعالى الحمد .

الخامس . انه لواحتج على هذا بدليل سمعي مثل أن يثبت بالنص أنه جواد لم يفسره بهذا المعنى لم يصح ذلك ايضا لهذين الوجهين : (أحدهما) أن الأدلة التى يذكرها ليست سمعية شرعية ، وهو يعترف بذلك فلا يقبل منه ان يذكر دليلا سمعياً ويدعي أنه عقلي ، مع أن هذا الاسم ليس فى القرآن وان جاء فى بعض الاحاديث . (الثانى) أن المرجع فى ثبوت هذه الأسماء عن الشارع ، وفى بيان معناها إلى من نقل عنه القرآن والحديث لفظه ومعناه ، وهم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء الذين تلقوا الايمان والقرآن والحديث بعضهم عن بعض حتى يصل إليه ، أو أخذ ذلك هو بلغته التى كان يخاطب بها ، ولا ريب أن الفلاسفة من أبعد الناس عن ذلك ، ولو ادعوا نقلا عن المرسلين للفظ ولمعناه من غيررجوع فى ذلك إلى أهل العلم بأثارة المرسلين لم يكن ذلك مقبولا باتفاق العقلاء . ثم كيف يصح أن يحتج محتج بمثل هذه الدلالة الضعيفة على نفي إرادة الله تعالى والقرآن مملوء من اثبات إرادته ومشيئته ورحمته وحكمته ، ولو قدر أنه يتناول ذلك كان من المعلوم بالاضطرار لكل أحد أن ما ذكره ليس فيه ظهور يحتاج إلى تأويل ؛ بل هو أبعد من ذلك . فكيف يتأول النصوص والظواهر لأجل ذلك ؟! وانما غاية المتأول أن يدعى معارضة المعقولات للسمعيات ، ونحن قد بينا أن هذه الحجة ليست من المعقول قبل ؛ بل هي مع كونها سمعية لفظية فهي دعوى مجردة ؛ بل كاذبة كما سنبينه .

الوجه السادس ـ أن يقال له : هذا الحد الذى ذكرته فى « الجود » حين قلت : إن من جاد ليشرف وليحمد وليحسن به مايفعل فهو مستعيض غيرجواد . فهذا التفسير عمن نقلتــه ؟ ! ومن ذكره من أهل التفسير للنصوص أو من أهل اللغة العربية بل من سائر لغات الأمم ، وان كان ذلك لا ينفعه إن لم يبين معنى هذا اللفظ العربى فى لغة العرب ، ومن المعلوم أن هذا لم يقله أحد من أهل العــلم بالنصوص الشرعية واللغة العربية ، فصار ذلك افتراءا على النصوص واللغة .

الوجه السابع أن يقال : اسم الجواد يقال على كثير من المخلوقين مع انتفاء هذه المعاني عنهم . فلو كان هذا المعنى داخلا فى هذا الاســم لم يصح اطلاقه على مخلوق إلا مجازاً أو بطريق الاشتراك ، وكلاهما مع كونه خلاف الاصل إنمــا يكون إذا ثبت استعمال اللفظ فى المعنى مجرداً . فكيف وأصل الاستعمال منتف .

الوجه الثامن ان يقال : المعروف فى الشــرع واللغة والعقل ان الذي يفعل أو يفيد ما ينبغى لا لمقصود أصلا عابث ، وان كان لا لمقصود يعود إلى نفســه فهو سفيه أو جاهل ، وكلاهما مذموم فى الشرع والعقل ؛ بل يستحق فى الشرع أن يحجر عليه ، وهو من أسوء المبذرين حالا ؛ فإن من المبذرين من يبذل المال لأغراض محرمة وإن كان فيها ماهو مقصود له ، فأما من يبذل ما ينبغى لالمقصود أصلا فهذا إن كان موجوداً فهو مذموم . واسم « الجود » فى الشرع واللغــة والعقل اسم مدح فيستحيل أن يفسر بما لا يــكون عند الناس إلا مذموماً .

بل يقال فى الوجه التاسع : هذا المسمى لا يعرف وجوده أصلا ، فليس فى الموجودات مايفيد وينفع لا لمقصود أصلا ، حتى الحركات الطبيعية لحركتها منتهى ومستقر هو منتهى ميلها ، ويسمى ميلها إرادة ، وقد جعلوه هم عشقاً لذلك الكمال . وإذا

كان هذا المسمى معدوماً ، والاسم معروفا فى الشرع واللغة لاعيــان موجودة . امتنع أن يــكون مسماه ما ذكره .

بل يقال فى الوجه العاشر : إن ما ذكره ممتنع لذاته ؛ ولهذا هم يسلمون أنه ليس فى الموجودات ما هو كذلك ، إلا ما يذكرونه فى واجب الوجــود ، وهم متناقضون فى ذلك : فيصرحون تارة أنه يفعل لقصد منه للغاية ورحمة منه ، وتارة يقولون : ليس له إرادة ولا قصد . واذا كانوا متناقضين فى ذلك تبين أن أحداً من العقلاء لم يستقر قوله على اثبات موجود بهذه الصفة التى سموها « جوداً » .

الوجه الحادي عشر أن يقــال : الجود إفادة ما ينبغى لا لغرض . هو كلام مجمل يحتمل الحق والباطل ؛ بل الظاهر منه للنــاس هو الحق الذى لم يرده ؛ فإنه يقال لك : العوض المعروف فى الشرع واللغة والعرف والعقل هو ما يبذله أحــد المتعاوضين للآخر فى مقابلة مابذله الآخر له كثمن المبيع وأجرة الأجير وثواب الهدية ومكافأة النعمة ونحو ذلك ، فلا ريب أن من أعطى غيره عطية ليعطيه ذلك الغير عوضها فهذا مستعيض وليس بجواد ؛ ولهــذا يفرق الفقهاء بين عقود المعاوضات والتبرعات بنحو هــذا الفرق ؛ ولهذا قال المخلصون : (إنما نطعمــكم لوجه الله لا نريد منــكم جزاءا ولا شــكوراً) فأخبروا أنهم لا يريدون من المنعم عليهم لا جزاءا ولا شــكورا ، ولم يقولوا لا نريد ذلك من أحد لا من الله ولا من غيره ؛ فإن هذا إما ممتنع وإما سفاهة ، ولهــذا كان المحققون للاخلاص لا يطلبون من المحسن إليه لا دعاءا ولا ثناءا ولا غير ذلك فإنه ارادة جزاء منه ؛ فإن الدعاء نوع من الجزاء على الاحســان والاساءة ؛ كما جاء فى الحــديث : « من أسدى إليــكم معروفا فــكافئوه ، فإن لم تجدوا ما تــكافئونه به فادعوا له حتى تعلموا أنــكم قد كافأتموه » وقال الشاعر :

ارفع صغيرك لا يجزيك ضعفـه   يوماً فتـدركه العواقب قد نمى
يجزيك أو يثنى عليك ، وان من   اثنى عليك بما فعلت فقد جزى(١)

وأيضاً كانوا إذا كافأهم المعطي بدعاء وغيره قابلوه بمثـل ذلك ليبقى أجرهم على الله تعالى ولا يـكونوا قد اعتاضوا عنه ، كما كانت عائشة رضى الله عنها إذا ارسلت إلى قوم بهدية تقول للمرسل : اسمع ما يدعون به لنا حتى ندعولهم مثـل ما دعوا لنا و يبقى أجرنا على الله تعالى . فهذا أو نحوه غاية ما يقدر من الجود المعروف ، فأما جود أهل الجاهلية ونحوهم ممن يقصد به الثناء عليـه ولو بعد موته فذاك دون هذا .

وأيضاً فإن الانسان قد يحب بنفســه فعل الخير والاحسـان و يتلذذ بذلك لا لغرض : بل يتلذذ بالاحسان إلى الغير كما يتلذذ الانسان بلذاته المعروفة وأشـد وان لم يصل إليه نفع غير لذته بالاحسان ، كما أن النفوس الخبيثة قد تلتذ بالاساءة والعدوان و إن لم يحصل لها بذلك منفعة ولا دفع مضرة . فهذا أيضـاً موجود وصاحبه من أهل الاحسان والجود ، فاما أن يكون فى الوجود من يفعل لا لمعنى فيه ولا لمعنى فى غيره فهذا لا حقيقة له أصلا ، وقد علم [أن] أهل الشرع واللغة وسائر العقلاء الذين يقولون : الجود افادة ما ينبغي لا لعوض اصلا . انما يريدون به عوضا يـكون فى مقابلة العطية إما من المعطي أو ممن يقوم مقـامه ، كمن يبذل لغيره مالا ليعتق عبده ، أو يخلع امرأته أو يفك أسيره .

و بالجملة فالعوض الذي ينافي الجود يشترط فيه أمران : (احدهما) أن يقصده

---

(١) نسبه بعضهم لورقة بن نوفل . ولفظه في « الأغاني » :

ارفع صغيرك لا يحل بك ضعفه   يوماً فتدركه عواقب ما مضـى
يجزيك أو يثني عليك فان من   اثنى عليك بما فعلت كمن جزا

ورواية أخرى « لا يحر بك ضعفه » من حار يحور رجع أي لا يرجع ضعفه بك .

المعطى ، و (الثاني) ان يقصده من المعطى وممن يقوم مقامه . فإما من طلب العوض من الله تعالى أو أحسن للتذاذه هو بالاحسان فهذا لاينافى الجود باتفاق العقلاء ؛ بل لو طلب الثناء من عباده ونحوهم لم يمتنع ان يسميه الناس جواداً كما سموا حاتماً وغيره من أهل الجاهلية بالجود وأن كانوا قديقصدون السمعة والثناء فى الخلق .

الوجه الثانى عشر قوله : ولعل من وهب ليستعيض معامل وليس بجواد .

وهذا فيه من الاجمال ماتقدم ؛ فإن معنى العوض الذى يمنع الجود فى الشرع واللغة والعرف وعقول جميع الآدميين أخص من العوض الذى ادعاه بقوله : وليس العوض كله عيناً بل وغيره من الثناء والمدح والتخلص من الذم والتوصل إلى أن يكون على الأحسن وعلى ماينبغى . فيقال له : لانسلم أن من أعطى لينال حمدالله وثناءه عليه أو التخلص من ذم الله تعالى له لايكون جوادا ؛ بل هذا جواد باتفاق الأنبياء والمرسلين وجميع عبادالله المؤمنين وسائر أهل السموات وأهل الأرضين . و كذلك من وهب ليكون ذلك أقرب الى الله تعالى وأحسن له عنده واعلا لدرجته أو ليكون عندالله على ماينبغى فلا نسلم أن هذا ليس بجواد . و كذلك أهل كل لغة سواء كانوا مسلمين أو كفاراً ؛ بل من وهب لينال ماهو عندهم أحسن وأعلا ولينال الحمد والثناء من الجناب الأعلا لشىء يليق به عندهم أن يطلب منه الحمد والثناء فهو جواد عندهم . فقوله : من جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن مايفعل فهو مستعيض غير جواد . ليس بمسلم ، ولادليل عليه .

بل يقال فى الوجه الثالث عشر : هذا جواد باتفاق العقلاءمن جميع الأمم ، وهذا هو الجود ، قال تعالى : (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم ، وإن أسأتم فلها) وقال : (ومايفعلوا من خير فلن يكفروه) وقال : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً

يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وقال: (ان الله لايظلم مثقال ذرة و إن تك حسنة يضاعفها) وقال : (ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين ، فإن لم يصبها وآبل فطل) وقال : (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مأة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء) وقال : (وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون) ويروى عن علي أو غيره أنه قال: مااحسنت إلى أحد ، وما أسأت إلى أحد ؛ إنما احسنت الى نفسى وأساءت الى نفسى . وعمل ذلك لاجل الله تعالى نهاية المطلوب ، قال كل من الرسل : (ماأسألكم عليه من أجر إن أجري إلا على رب العالمين) وقال : (وسيجنبها الأتقى . الذى يؤتي ماله يتزكى . ومالأحد عنده من نعمة تجزى . إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى . ولسوف يرضى) .

الوجه الرابع عشر أن هذا الاسم بعينه لم يجىء فى اسماء الله تعالى التى فى القرآن ولافي الاحاديث المشهورة في الصحيحين ، وإن كان قد جاء بمعناه أسماء أخر كالكريم ، والأكرم ، والوهاب ، ومايستلزم هذا المعنى كالرحمن الرحيم ، والرب وغير ذلك ، لكن هذا الاسم جاء ذكره فى الحديث حديث ابي ذر عن النبي ﷺ عن الله ، وقد رواه مسلم ؛ لكن هذا الاسم جاء فى رواية الترمذي وابن ماجه فيه : « يقول الله تعالى ياعبادى لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا فى صعيد واحد فسألونى فأعطيت كل انسان منهم مسألته مانقص ذلك من ملكي إلا كما ينقص المخيط إذا غمس فى البحر غمسة واحدة ، وذلك أني جواد ماجد ، عطائي كلام ، وعذابي كلام ؛ إنما أمري إذا أردت شيئاً أن أقول له كن فيكون » وروى هناد بن السري ، عن أبي معاوية ، عن حجاج ، عن سليمان

ابن سحيم ، عن طلحة بن عبد الله بن كريز قال قال رسول الله ﷺ : « إن الله جواد يحب الجود » (١) وقال أهل العلم : الجواد فى كلام العرب معناه الكثير العطاء ، يقال منه : جاد الرجل يجود جوداً فهو جواد . قال أبو عمرو بن العلاء(٢) : الجواد الكريم ، تقول العرب فرس جواد . إذا كان غزير الجري ، ومطر جواد ، إذا كان غزيراً ، قال عنترة :

جادت عليها كل عين ثرة   فتركن كل حديقة كالدرهم

وجاء فى الحديث فى وصفه المطر الذي استسقاه الرسول ﷺ : « فما جاء أحد من جميع النواحي الا أخبر بجود » وفى حديث أبي هريرة الذي فى صحيح مسلم فى الثلاثة الذين يقضى الله عليهم يوم القيامة أولا « ورجل وسع الله عليه وأعطاه من أصناف المال كله فأتي به فعرفه نعمه فعرفها ، قال : فما عملت فيها ؟ قال : ما تركت من سبيل تحب أن أنفق فيها الا أنفقت فيها . قال كذبت ؛ ولكنك فعلت ليقال هو جواد فقد قيل ، ثم أمر به فسحب على وجهه فى النار » فهذا الحديث الصحيح يدل على أن قولهم جواد مثل قولهم كريم ، كما قال ابو عمرو فقد ثبت فى بالنص وقول أهل اللغة أن المخلوق يسمى جواداً وان كان إنما يفعل لمصلحة له ، وإنما يفعل بإرادته .

الوجه الخامس عشر : أن تسمية الرب سبحانه وتعالى جواداً وإن كان قد قيل هو بمعنى كونه كريماً فالاسم « الكريم » يتناول معاني الجود ؛ فإن فيه معنى الشرف والسؤدد ، ومعنى الحلم ، وفيه معنى الاحسان .

---

(١) ولفظه في شعب الايمان للبيهقي : « ان الله جواد يحب الجود ، ويحب مكارم الأخلاق ، ويكره سفسافها » .

(٢) زبان بن عمار التميمي المازني البصري من أئمة اللغة والأدب وأحد القراء السبعة ولد بمكة ونشأ بالبصرة ومات بالكوفة .

ومن تأمل مقالات أهل الفلسفة والكلام ومن يضاهيهم في هذا الأصل وجدهم عامتهم مضطربين فيه كل منهم وإن أثبت نوعاً من الحق واعتصم به فقد كذب بنوع آخر من الحق فتناقض ، وأكثر عقول الناس تبحث دون تأمل هـذا ؛ إذ أحدهم يرى نفسه إما أن يقول حقاً ويقول ما ينقضه ، أو يقول حقـاً ويكذب بحق آخر . وتناقض القولين باطل ، والتكذيب بالحق باطل . والحق الصريح لا يرى قلبه يستطيع معرفته ، كما لا يستطيع ان يحدق بصر عينه فى نور الشمس ؛ بل كما لا يستطيع الخفاش أن يرى ضوء الشمس . وقد قال تعـالى : (فإنها لا تعمى الأبصار ؛ ولـكن تعمى القلوب التى فى الصدور) .

والمقصود هنا بيان تناقض الدهرية ، وفساد حجتهم .

فصل

قول السلف : لا يقال في افعال الله « لم » لم ينفوا به ثبوت الحكمة والارادة

المشهور بين أهل السنة والجماعة أنه لا يقال فى صفات الله عز وجـل « كيف » ولا فى أفعاله « لم » وقد ذكرنا فى غير هذا الموضع أن السلف والأئمة نفوا علمنا الآن بـكيفيته كقول مالك رحمه الله : الاستواء معلوم ، والـكيف مجهول . لم ينفوا أن يكون فى نفس الأمر له حقيقة يعلمها هو . وتـكلمنـا على إمكان العلم بها عند رؤيته فى الآخرة أو غير ذلك ؛ لـكن كثيراً من الجهمية من المعتزلة وغيرهم ينفون أن يـكون له ماهية وحقيقة وراء ما علموه . وكذلك إذا قلنا لا يقال فى أفعاله « لم » فإنما نفينا السؤال « بلم » وذلك ينفي علم السؤال بالحـكمة الغائية المقصودة بالفعل التى تصلح أن تـكون جواب « لم » وهي المقرونة باللام فى قول المجيب : لـكذا . وهي التى تنصب على المفعول له إذا حـذفت اللام بأن تـكون العلة مصدراً فعلا لفاعل الفعل المعلل ومقارنة له فى الزمان كما تقول فعلت هذا ابتغاء وجه الله ونحو ذلك ؛ لـكن اللام تقرن بها نفس

الحكمة المقصودة ، ونفس قصدها وطلبها ، فيقال : فعلت هذا لله ، ولابتغاء وجه الله . وأما مع حذف اللام فلا يكون المنصوب الا مايقوم بالفاعل من الباعث له كالارادة والكراهة وما يستلزم ذلك ، كما يقال : قعد عن الحرب جبناً ؛ لأن الجبن يتضمن البغض والكراهة . و كما يقال :

واغفر عوراء الكريم ادخاره　　　واعرض عن ذم اللئيم تكرما

فإن « ادخاره » يتضمن قصد الانتفاع به . و « التكرم » يتضمن صون النفس عن التأذي بشتمه .

لكن قولهم : لا يقال فى أفعاله « لم » لا ينفي ثبوت الحكمة التى تكون مقصودة له فى نفس الأمر ، ولا كونه مريداً لها قاصدا ، و إن كان ذلك ينفيه من ينفيه من نفاة التعليل ومثبتيه ؛ ولهذا قال بعض علماء السلف : إن الله علم علما علمه العباد ، وعلم علماً لم يعلمه العباد ، وان القدر من العلم الذي لم يعلمه العباد. و رووا فى قصة سؤال موسى العرش(١)وعيسى للرب(١) اوتعظيم(١) أنه لو أراد أن يطاع لأطيع وقد أمر أن يطاع وهو مع ذلك يعصى ، ومضمون السؤال : لو أردت هذا لكان واقعاً لأنك قادر عليه فما شئت كان ، ومالم تشأ لم يكن ؛ ثم قد أمرت به والأمر يستلزم محبته وطلبه فهلا كان المحبوب المطلوب قد أريد وقوعه ؟ فأوحى الله تعالى إليهم : أن هذا سري فلا تسألونى عن سري . وأن المسيح قال للحواريين : القدر سر الله فلا تكلفوه .

والمقصود التنبيه على أن العقول تعجز عن إدراك كنه الغاية المقصودة بالأفعال ، كما تعجز عن ادراك حقيقة الفاعل ؛ ولكن نفي الشيء غير نفي العلم به ،

بل العقول تعجز عن ادراك كنه الغاية المقصودة بأفعاله

---

(١) هكذا رسم الكلمات الثلاث ، ومضمون السؤال واضح .

ونفي هذه الحكمة المقصودة لظن أن ثبوتها يستلزم قيام الحوادث المستلزمة حدوثه به واستكماله بغيره المقتضى حاجته ونحو ذلك هو نظير صفاته الثابتة بالفطرة والشرع والعقل لظن أن ثبوتها يستلزم حدوثه أو يستلزم افتقاره إلى غيره . فما توهمه النفاة المكذبون من المتفلسفة والمتكلمين من أن ثبوت الأفعال أو حكمها يستلزم حدوثا وحاجة هو من جنس واحد، وكل منهم يلزمه فيما أثبته أعظم مما فر منه هو لم يثبت إلا هذا الموجود المحسوس بلا صانع أصلا ؛ بل كلما كان أقل اثباتاً كانت المحذورات فيما يثبته أعظم وأعظم ؛ لأن الاثبات إذا قل قلت صفات الكمال ، وكان ما يلزمه من النقائص وما يتوهم أنه مستلزم للحوادث والفقر أعظم وأعظم ، فيلزمه اجتماع هذه الأمور مع نقيضها من القدم والوجوب .

فليتدبر المؤمن العلم بهذا الأصل الجامع العظيم ؛ فإنه من أعظم ما يهدي به الله تعالى إلى الصراط المستقيم .

ضعف جواب المتكلمين عن حجة الفلاسفة في ابطال الغرض في أفعال الله

ثم قالوا في جواب ماذكروه من إبطال الغرض — قوله في « الوجه الثاني » في إبطال هذا القسم — إن كل من فعل فعلا لغرض فهو أحسن من ذلك الغرض .

قلنا القضايا المبنية على الشرف والخسة قضايا غير علمية بل خطابية فلا يمكن بناء القواعد العلمية عليها، على أننا ننقض هذه القضية بالراعي فإنه ليس أخس من الغنم ، وبالنبي فلأن أمته ليسوا بأشرف منه ، فهكذا هنا .

وهذا جواب ضعيف وقد تعلمه من ابن سينا ؛ فإنه هو القائل في « الشفاء »: إن القضايا المبنية على الشرف والخسة قضايا خطابية . وليس الأمر كذلك ؛ فإنه من المعلوم ببديهة العقول أن الشيء إذا لم يقصد به إلا أن يكون وسيلة

وطريقا إلى غيره ، فالذى هو المقصود بذاته يجب أن يكون أكمل فى الوجود من الذى ليس يراد منه إلا أن يكون وسيلة إلى غيره. والمعني بالشرف كمال الوجود ، وبالخسة نقص الوجود ، وهذا أمر معقول ؛ بل على مثل ذلك تبنى عامة البراهين الصحيحة ؛ بل معرفة الفطرة بمثل هذه القضية أبين عندها من كثير من القضايا البديهية ؛ لأنه يجتمع فيها العلم والحب ، فتبقى معلومة بالعقل موجودة مذوقة بوجد القلب وذوقه واحساسه ، فتكون من القضايا العقلية المحسوسة بالحس الباطن ؛ و إلا فهل يقول عاقل : إن الموجود الذى يكون وجوده أكمل من غيره لايقصد به إلا أن يكون وسيلة الى الموجود الذى هو دونه وأنقص منه ؟ ! .

وأما ماذكره من التمثيل بالنبي والراعي، فيقال : منشأ الغلط في مثل هذا هو اشتباه المقصود بالقصد الأول بالمقصود بالقصد الثانى ، وذلك أن الراعي ليس مقصوده الأول برعاية الغنم مجرد نفعها بدون غرض يحصل له هو من ذلك ؛ بل إنما يقصد أولا ما كان مصلحة له ونفعاً وكمالا : إما تحصيل الأجرة وهو المال الذى ينتفع به ويقضى به حاجاته أو يتشرف. وإما رحمة للغنم وإحسانا إليها ليدفع عن نفسه الألم الحاصل لنفسه إذا كان الحيوان محتاجاً متألماً وهو لايزيل ألمه . او لتحصل له العافية والرحمة من هذا الألم ، ويحصل له تنعم وفرح وسرور بالاحسان إليها ، أو أن تكون له أو لصديقه أو لقريبه فيقصد برعايته مايحصل له من المنفعة والفرح والسرور وزوال الضرر بمثل ذلك . وكذلك النبي ﷺ فإنه بالاحسان إلى الأمة إنما يقصد مايناله من التقرب الى الله تعالى وعبادته والاحسان الى عباده من أنواع المطالب والمقاصد التى هى أشرف وأعظم من فعله بهم ، فمطلوبه ومقصوده أعظم من العباد الذين ينفعهم . فأما أن تكون الغاية المقصودة له بذاتها هي مجرد نفعهم من غير مقصود آخر يكون أشرف من هذا فهذا إنما يقوله جاهل شديد الجهل بالمقاصد والنيات .

جواب « طائفة اخرى » عن سؤال الحكمة في افعال الله

وقد أجاب طائفة ثالثة من أهل الكلام من الكرامية وغيرهم كابن الهيصم فى كتابه المسمى « بجمل الكلام » وكالقاضى أبى يعلى الصغير فى كتابه المصنف فى أصول الدين عن « سؤال الحكمة » بجواب خير من جواب هذين (١) كما أن هؤلاء أيضا قالوا فى سبب الحوادث خيراً من قول هذين ، وان كان الجميع مقصرين فى الأمرين جميعا وقالوا : العلة فيه استدعاء الحمد والتعظيم من عبيده ، وذلك أن الحكمة تستحسن استدعاء الحمد من مستحقه ، واستدعاء التعظيم ممن هو أهله ، كما أنه يستحسن طلب المحامد من عدمها ، الاترى أنه من عدم المعانى التى يستحق عليها الحمد والتعظيم كيف يحسن فى الحكمة أن يبذل الوسع فى طلبها ولذلك حسن منا طلب العلوم ومكارم الأخلاق ، فأما الله تعالى فقد كان كامل العلم والقدرة والجود والكرم ، فخلق العالم وأسكنه أهل التمييز يستدعى بذلك حمدهم له وتعظيمهم إياه ، وعلى ذلك يخلد من يخلده منهم فى الجنة أبد الآبدين ، قال الله تعالى : (له الحمد فى الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون) .

قالوا : والدليل على أن وجه حكمة الله في خلق هذا العالم أن يدل على صفاته التى توجب تعظيمه وأن يستدعي الحمد له أن هذا الوجه من القصد حسن مقبول عند كل عاقل وليست المنافع كذلك من قبل أن المتقدمين والمتأخرين قد اختلفوا فى المنافع هل هي حاصلة فى أنفسها أم لا ؟ وذلك يدل على أن المنفعة ليست صريح الحكمة والحسن لاشتباه ذلك على من عرفها ، وثبت أن صريح الحكمة والحسن استدعاء الحمد والتعظيم من مستحقها اذ كان هذا الوجه فى تشبيه (٢) على ذي عقل .

---

(١) وتقدما قريباً .

(٢) وتقدم « اشتباه » .

قالوا : وقد قال الله تعالى جل جلاله فيما وصف أهل الجنة : (وله الحمد في الأولى والآخرة) وقال : (وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين) . وإذ قد جعل حمدهم إياه آخر ما يحشرهم إليه بكلية هذا التدبير ثبت أنه الغرض من خلق الكل ، وقال الله تعالى : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) يعني ليعبده منهم البعض ، فتكون عبادتهم وتعظيمهم إياه عوضاً عن جملة ما خلق ممن عبده وممن لم يعبده ؛ وذلك أن من لم يعبد صار سبباً لعبادة من عبد ، ولذلك صح أن تكون عبادة من عبده غرضاً من كلية هذا التدبير .

قالوا : وفي تكليف من علم أنه لا يطيع لم يكن غرضه من تكليفه إياه ان يتأدى الى حسن حال يخصه في عاقبة أمره ؛ بل أخر تكليفه ذلك الى غرض صحيح ؛ وليس يجب أن يكون غرضه في تكليف كل واحد من المكلفين ما يعود الى حسن حال يخصه وما ينتفع به في عاقبة أمره ؛ بل الذي يجب أن يكون غرضه من ذلك أمر هو صحيح في الحكمة ، كما أنه خلق الجماد ولم يكن غرضه من خلقه أن يتأدى به خلقه إياه إلى منفعة تخصه في نفسه ، وإنما خلقه لغرض آخر وذلك أنه أظهر بتكليف من هلك ضرباً من تدبيره ، واستدعى بذلك محامد من علم أنهم يعتبرون به ، ونفع بتكليفه غيره ممن علم أنهم ينتفعون بذلك ، وهو إنما هلك بسوء اختياره ، فكان تكليفه حسن الا أن أمره له بالايمان والطاعة . والشيء الذي كلف فعله حسن ؛ لأنه كلفه أن يؤمن ويطيع ، والذى عرض له ايضا حسن لأنه عرض لنعيم الجنة ، فأما الغرض من تكليفه فلم يكن حسن حال يخصه في عاقبته ، اذ قد علم أنه يهلك بسوء اختياره ، وانما كان الغرض منه صلاح ضرب من التدبير علمه فيه ، ولولا ذلك لم يكن ليكلفه .

قلت : وليس المقصود هنا بيان ما يجب أن يقال في حكمة الله تعالى ومشيئته ورحمته ، وما يستحقه من الصفات والأفعال ؛ إذ لكل مقام مقال .

بيـــان المؤلف لتناقض الفلاسفة في حجة الحكمة والغـــــرض « باطناب (١) » وثبوت الفاعـل المختـــار

ولـكن الغرض بيان ممانعة الجهمية والدهرية ، وعجز كل طائفة عن تصحيح قولها ؛ لاشتراك الطائفتين فى جحد أصول فطرية ضرورية جاءت الرسل بـكمالها وتمامها ، وشهدت بها الأقيسة الصحيحة ، وأن الجهمية عاجزون عن الجواب عن شبه الدهرية على أصولهم ، وأن الدهرية عن الجواب عن حجج الجهمية على أصول انفسهم أعجز ، وأن حجة كل واحدة من الطائفتين باطلة على أصل نفسه كما هي باطلة على أصل خصمه . فاذا كانت حججهم باطلة على الأصلين، وجوابهم عن حجج خصومهم باطل على الأصلين ، كما أن ذلك ايضاً باطل على الأصول الصحيحة : ظهر مع بطلان أصولهم عظم تناقضهم من كل وجه .

وقد تقدم ان هذه الحجة «حجة الحـكمة والغرض للفعل» احتج بها الدهرية ، وذكرنا أنهم يعارضون بها على كل قول يقولونه . فتبين أن الذي يلزمهم أعظم مما فروا منه .

ونقول : قد تبين أنهم معترفون بما هو مشهود معلوم من ظهور الحـكمة التى فى العالم التى يسمونها « العناية » . والفلاسفة من أعلم الناس بهذا ، واكثر الناس كلاما فيما يوجد فى المخلوقات من المنافع والمقاصد والحـكم الموافقة للانسان وغيره ، وما يوجد من هذه الحـكمة فى بدن الانسان وغيره ، سواء كانوا ناظرين فى« العلم الطبيعي » وفروعه ، أو « علم الهيئة » ونحوه من الرياضي ، أو « العـــلم الالهي » وأجل القوم الالهيون . وقد تقدم ما ذكر فى اعترافهم بأن هذه الموافقة ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد . ولا ريب أن الاعتراف بهـــذا ضروري كالاعتراف بأن المحدث لابد له من محدث ، والممـكن لا بد له من مرجح ، فـكما أن هناك مقدمتين : (احداهما) ان هنا حوادث مشهودة ، والحادث لا بد له من محدث . والأولى حسية ، والثانية عقليـــة بديهية ضرورية . وكذلك أن هاهنا ممكنات ، والممـكن لابد له من مرجح واجب ، فـكذلك هاهنا مقدمتان :

«أولا» ان هاهنا حكما ومنافـــع لا بد لها مـــن فاعل مريـــد

(١) تقدم بيان تناقضهم بايجاز .

(أحداهما) ان هنا حكماً او منافع مطلوبة ، (والثانية) : انه لابد لذلك من فاعل قاصد مريد ، وهما مقدمتان ضروريتان : الأولى حسية ، والثانية عقلية ؛ فان الاحساس بالانتفاع كالاحساس بالحدوث ـ وان كان فى تفاصيل ذلك مايعلم بالقياس او الخبر ـ ثم هذه الحكم قد يعلم حدوثها، وقد يعلم إمكانها ، كالأسباب .

« ثانياً » أن هذه المقاصد المحسوسة تستلزم وجود مقصود لنفسه

وأيضا فانه يقال : هذا الموجود المحسوس يستلزم الواجب القديم ؛ فإن كل موجود إما قديم واجب بنفسه وإما ممكن او محدث ، والممكن والمحدث يستلزم القديم الواجب، فثبت الموجود الواجب القديم : فكذلك يقال : هذه المقاصد المحسوسة تستلزم وجود موجود مقصود لنفسه ؛ لأن هذه المقصودات إما أن تكون مقصودة لنفسها أو لغيرها ، والمقصود لغيره يستلزم وجود المقصود لنفسه ، فثبت أنه لابد من مقصود لنفسه على التقديرين ، كما ثبت انه لابد من موجود لنفسه على التقديرين ، ثم هذا يدل على وجود المريد القاصد الفاعل لهذه الموجودات لغيرها ولنفسها .

« ثالثاً » والفلاسفة معترفون بالاختيار

واذا تقرر هذا تبين تناقض الفلاسفة وفساد مذهبهم فى حجة « الحكمة والغرض » وحجة « السبب الحادث » وهما جماع الكلام . وذلك انهم لما قالوا فى حجة الفرض : إذا أحدثه كان فاعلا بالاختيار وذلك محال ـ لما تقدم من الوجهين (أحدهما) أن ذلك يستلزم إما استكماله بغيره ، واما العبث ، ولما فى ذلك من المحذور على تقدير جواز القبائح عليه وعدم جوازها ـ فيقال لهم : أنتم معترفون بالاختيار كما تقدم التصريح عنكم : بان هذه الحكم ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد له ، وهذا موجود فى عامة كتب الفلاسفة وأعظمهم قدراً هم الالهيون المشاؤون ، وهم أعظم الناس تصريحاً بذلك ، وكذلك الطبائعيون حتى **محمد بن زكريا الرازي** وأمثاله .

« رابعـة »
هـذا الاختيار مستلزم لماذكروه، فما كان جوابهم عنه كان جواباً للقائلين بحدوث العالـم

ثم يقال : ثبوت القصد والاختيار كثبوت الواجب القديم كما تقدم بيانه ، فقد ثبت بالعلوم الضرورية وبالمقاييس البرهانية وبالاتفاق وجود الفاعل القاصد لهذه الحكم المريد لها ، كما يثبت ذلك وجود الموجود القديم الواجب بنفسه ، وحينئذ فالقدح فى ثبوت الفاعل المختار كالقدح في ثبوت الموجود القديم الواجب بنفسه ، وهذا إنما يمكن بانكار وجود هذه الموجودات المحسوسة ، وهذا في غاية البيان والاحكام والاتقان . ويقال لهم حينئذ : فهذا القصد والارادة يستلزم ماذكرتموه (١) سواءا بسواء ، فما كان جوابكم عن ذلك فهو جواب لمن قال بحدوث العالم سواءا .

« خامسة »
ويلزم الفلاسفة في انكار السبب الحادث كل ما الزموه للمتكلمين في تجدد الارادة

وأما فى « مسألة السبب الحادث » اذا ثبت انه فاعل بالقصد والارادة وان له عناية بالمفعولات لزمكم كلما ألزمتموه لغيركم ، فان ابن رشد الحفيد قال فى الزامه للمتكلمين : وأيضا فان الارادة التى تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لابد أن يحدث فيها في وقت إيجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت ؛ لأنه إن لم يكن في المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه فى الوقت الذى اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل فى ذلك الوقت أولى من عدمه فيما تقدم .

فيقال لهم : حينئذ يجب أن يتجدد له عزم فى وقت حدوث هذه الحوادث وحكمها ، وحينئذ فالقول فى حدوث ذلك العزم كالقول فيما طلبتموه من السبب الحادث للعالم .

وايضاً : فقد قلتم : إذا كانت الارادة قديمة لزم قدم المراد ، فلو كانت له ارادة قديمة لزم قدم الحوادث ؟ !

---

(١) في « مسألة الغرض » .

وفى الجملة — فانتم بين أمرين : إما أن تنكروا القصد والارادة — وقد تبين ان ذلك كانكار الموجود الواجب نقلا عنكم وإلزاماً لكم — وإما أن تقروا بالقصد والارادة فيبطل جميع ما بنيتموه على انكار ذلك . وجميع ما يخالفون به أهل الملل إنما هو مبني على إنكار ذلك ، والا فمتى وقع الاعتراف بأن صانع العالم فاعل مختار انهارت هذه الفلسفة ، كما ينهار ما أسس (على شفا جرف هار) فلا ريب أن هذه الآية اشارة واعتبار لمثل حالهم ، فانهم بنوا مذاهب تتخذها القلوب عقائد ومقاصد مقابلة(١) لما جاء به المرسلون : (كالذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل ، وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى والله يشهد إنهم لكاذبون . لا تقم فيه أبداً ، لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه ، فيه رجال يحبون أن يتطهروا ، والله يحب المطهرين، أفمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به فى نار جهنم والله لا يهدى القوم الظالمين ، لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة فى قلوبهم إلا أن تقطع قلوبهم والله عليم حكيم) .

« سادسة » وابن رشد يجوز قيام الحوادث بالرب ، وذلك يبطل القول بقدم الأفلاك ؛ كما يبطل كثيراً مما اعترض به على المتكلمين

ومما يوضح ذلك أن القاضى أبا الوليد الفيلسوف ابن رشد قال فى كتاب « مناهج الأدلة فى الرد على الأصولية » (٢) : وأما الارادة فظاهر اتصافه بها إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له ، وكذلك من شرطه أن يكون قادراً . فأما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة بارادة قديمة فبدعة وشيء لا يعامه العلماء ، ولا يقنع الجمهور — أعنى الذين بلغوا رتبة الجدل ؛ بل ينبغي أن يقال : إنه مريد لكون الشيء فى وقت كونه ، وغير مريد لكونه

(١) أي معارضة .

(٢) وتقدم اسم هذا الكتاب وما نقل منه المؤلف ص ٢٣ .

فى غير وقت كونه ، كما قال تعالى : (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فانه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرهم الى أن يقولوا هو مريد للمحدثات بارادة قديمة الا ما توهمه المتكلمون من أن الذى تقوم به الحوادث حادث .

قلت : وهذا الكلام كالصريح فى تجويز قيام الحوادث بالرب ، وبالجملة فهو لازم لهم ، وهو يبطل القول بقدم الأفلاك ويبين فساد كثير مما اعترض به هذا الفيلسوف على حجج المتكلمين ؛ فانه إنما أطمعه فيمن رد عليهم نفيهم لهذا الأصل ، وقد تقدم أنه ما من طائفة من الطوائف وإن نفت هذا الأصل إلا وهي تلتزم به فى مواضع آخر ، وان القول به لازم لجميع الطوائف ، وذلك أن الفيلسوف قال بعد أن اعترض على حجة الأعراض التى للمتكلمين بما بعضه حق وبعضه باطل ، والحق منه لا يمنع من القول بحدوث هذه المخلوقات ، ثم قال : وأما « الطريقة الثانية » فهي الطريقة التى استنبطها أبو المعالي فى رسالته المعروفة « بالنظامية » ومبناها على مقدمتين .

إحداهما : أن العالم بجميع مافيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز مثلا أن يكون أصغر مما هو ، وأكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الشكل الذى عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التى يتحرك اليها ، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك إلى فوق ، وفى النار الى أسفل ، وفى الحركة الشرقية أن تكون غربية ، وفى الغربية أن تكون شرقية .

والمقدمة الثانية : أن الجائز محدث وله محدث أي فاعل محدث صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر . فأما المقدمة الأولى فهي خطابية فى بادىء الرأي ، وهي

إما فى بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه ، مثل كون الانسان موجوداً على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها ، وفى بعضه الأمر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية ، إذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه ، اذ كان يمكن ان يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها ، أن تكون من العلل الخفية على الانسان ، ويشبه ان يكون ما يعرض للانسان فى أول الأمر عند النظر فى هذه الأشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع ، وذلك أن الذى هذا شأنه قد يسبق الى ظنه أن كل ما فى تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من اجله اعني غايته ، فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة . وأما الصانع والذي يشارك الصانع فى شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك ، وأنه ليس فى المصنوع الا شيء واجب ضروري ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضروريا فيه ، وهذا هو معنى الصناعة . والظاهر أن المخلوقات شبيهة فى هذا المعنى، بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم .

فهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لاقناع الجميع ، ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم ، وانما صارت مبطلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة اسباب الشيء ، وإذ لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم يكن هنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم يكن هنالك صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع ، وأي حكمة كانت تكون فى الانسان لو كانت جميع افعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى

يكون الابصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم يتأتى بالعين كما يأتى بالأنف . وهذا كله إبطال للحكمة ، و إبطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيما ، تعالى وتقدست اسماؤه عن ذلك(١).

الوجه الثالث(٢) أن يقال له : ما ذكرته من الأمور الضرورية فى الأسباب إنما يجيء فى حق من لم يخلقها دون من خلقها ، ومن هنا وقع الغلط حيث قسم أفعال الله بافعالنا حتى عجزتموه عن غير ما خلقه ، وذلك أن الواحد منا إذا أراد أمراً من أكل وشرب ولباس وسفر وغير ذلك فان لم يحصل الأسباب التى بها جعل الله وجود المطلوب لم يحصل ، والأسباب خارجة عن قدرته ، و إنما يمكنه تأليف ما يؤلفه أو نقله من موضع الى موضع وأمثال ذلك من الأفعال دون إبداع الأعيان ، وأما الله سبحانه وتعالى وان كان قد جعل بعض الأشياء سبباً كما جعل الأكل مثلا سبباً للشبع ، وخلق الطعام يغذي الانسان ، فهو الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن انفسنا ومما لا نعلم ، واذا كان هو الخالق للجميع فيمتنع أن يكون مضطراً الى شيء من ذلك ، فانه اذا قيل : البصر لا يمكن الا بالعين ، والسمع لا يمكن الا بالأذن ونحو ذلك من الأسباب . فيقال : هوالذي جعل هذه الماهيات وأبدعها وجعل لها هذه الصفات التى يتوصل بها الى هذه المقاصد ، وقد كان من الممكن أنه اذا غير هذا التخليق أن يحصل أما فوق تلك الحكمة و إما ما هو دونها و إما مايشار كها فى الجنس دون النوع ، وان كان نفس الحكمة الحاصلة فهذا لا يحصل الا بمثله . ألا ترى أن أهل الجنة يكونون فى أبدانهم وقواهم أعظم مما هم فى الدنيا مع كون هذه الحكم هناك أكمل وابلغ . وهب أن المنازع لا يصدق مثل ذلك فمن المشهود أن أبصار الناس واسماعهم

---

(١) انظر ص ٤٠ ، ٤١ فلسفة ابن رشد .

(٢) وما تقدم يتضمن الوجه الأول والوجه الثاني .

وسائر قواهم تختلف في القوة والضعف ، فتكون المنافع الحاصلة لهم متفاوتة ، مع العلم الضروري بأن الذي له لو جعل لهذا والذى لهذا لو جعل لهذا لكان يفوت التعيين ، وذلك لا يبطل أصل الحكمة ، وهكذا البلاد تختلف فيما خلق فيها من الأقوات والأنهار والمساكن فيختلف لذلك وجه الانتفاع ، مع أن أصل المقصود حاصل فى الجميع ، وقد يحول الله ما ببعض البلاد الى بعض مع أن نظام العالم قائم ، والتحويل من حال الى حال موجود فى العالم ، فلو كان ما يوجد من الصفات والمقادير لغاية — بمعنى أن وجود تلك الغاية ضروري اي لا يمكن عدمه الا لزم منه فساد عام — لم يكن الأمر كذلك .

الوجه الرابع — ان يقال : قولك هذا ضروري الوجود فى الأسباب والحكم .

« سابعة » ما جعله الفيلسوف ضروري الوجود في الأسباب والحكم يدل على الارادة المخصصة لها

ما ذا تعنى به ؟ اتعنى به أنه واجب بنفسه ، بمعنى أنه يمتنع عدمه ؟ أم تعنى به أنه إذا عدم عدمت الحكمة التي وجد لأجلها ؟ أما (الأول) فباطل قطعا ، وهو لم يرده . وأما (الثانى) فيقال لك : هب أنه يلزم من عدمه عدم تلك الحكمة المعينة ، فتلك الحكمة المعينة ليست واجبة بنفسها بل هي أيضاً جائزة ، فالقول بكونها مخصوصة بالارادة دون غيرها من الحكم لا بدله من تخصيص وهو الارادة ، بل تلك الحكمة لا تكون حكمة إلا ان (١) مقصودة ، وانت تقول ذلك وتحتج به ، فصار ما جعلته ضروريا يدل على الارادة المخصصة بطريق الأولى .

الوجه الخامس — ان يقال : هـذه الأمور المستحيلة من حال الى حال

وأهل الوحدة - استمدوا من الفلاسفة - لا يمكنهم أن يقولوا حدوث العالم عن واجب الوجود ممتنع ..

فحركاتها واستحالاتها إما أن تكون واجبة لذاتها (٢) وأما أن لا تكون واجبة لذاتها ، بل إنما صارت كذلك بفاعل غيرها . فان قدر الأول قيل : فان جاز فيما هو واجب بنفسه أن يتحرك حركة استحالة فيكون تارة عالماً وتارة جاهلا ،

---

(١) لعل سقط من هنا « تكون » .
(٢) في هذه العبارة « واما ان تكون كذلك » وهو تكرار فحذف .

وتارة شبعان وتارة جائعاً ، وتارة صحيحا وتارة مريضاً ، كما يقول نحو ذلك القائلون بوحدة الوجود — كصاحب الفصوص وأمثاله — ويدعون أن الكمال المطلق أن يكون واجب الوجود منعوتا بكل نعت ، سواء كان محموداً شرعاً وعرفا وعقلا ، أو مذموما شرعاً وعرفا وعقلا ، وأنه هو المتلذذ بكل مافى الوجود من الألم ، وأنه هو الذي يتجدد له العلم بعد أن لم يكن عالماً ، وينشدون :

وكل كلام فى الوجود كلامه   سواء علينا نثره ونظامه

وينشدون :

وما أنت غير الكون بل أنت عينه   ويفهم هذا السر من هو ذائق

وأمثال ذلك من كلامهم المعروف نثراً أونظما ، ويدعون ان هذا هو التحقيق الذي آمن اليه هرامس (١) الدهور الأولية ، والمعرفة التى رامت إفادتها الهداية النبوية ، وان كان لهم في تفصيل هذا المذهب اضطراب قد بيناه فى غير هذا الموضع (٢) .

فيقال : إذا قدرنا هذه الموجودات المشهودة واجبة الوجود بنفسها أو هي الموجود الواجب بنفسه ، أو وجودها عين وجود واجب الوجود : لم يمكن حينئذ ان يقال فى واجب الوجود إنه لايفعل بعد أن لم يكن فعل ، لأن ذلك يقتضى تجدد أمرما، وحدوث أمر منه ممتنع . ولا أن يقال : ذلك يقتضى ثبوت الصفات له ، أو تجزيه ، أو حلول الحوادث به ، ونحو ذلك ، وذلك ممتنع ؛ فانه من يجوز ان يكون واجب الوجود هو الموجود المستحيل من حال الى حال ، وأنه تارة يكون

---

(١) « الهراس » علماء النجوم .

(٢) اذ قد افترقوا فيه الى ثلاث مقالات . انظر ص ٢٢ ، ٢٣ جـ ١ من الفهارس العامة .

نطفة ثم علقة ، ثم مضغة . وتارة حبا ثم شجراً ، ثم ثمراً . وتارة : حيـاً ثم ميتاً : لم يبق عنده شيء يمتنع على واجب الوجود ، اذ هو واصف له بـكل صفات واقعة فى الموجودات التى هي عند الناس مخلوقة ممكنة ، ومن جوز أن يوصف بـكل مايوصف به كل مخلوق وممكن بطل حينئذ أن يـكون علة قديمة لايجوز عليها التغير والاستحالة ونحو ذلك مما يصف به المشاؤون واجب الوجود .

وهذا القول وإن كان فاسداً من وجوه كثيرة فالمقصود هنا أن ندرجـه في ضمن التقسيم ، وذلك ان الموجود الواجب بذاته أدنى خصائصه امتناع العدم عليه وهؤلاء يجعلون ماوجد وعدم من واجب الوجود لذاته . وأصل كلامهم ظنهم أن الوجود المطلق له وجود فى الخارج: فقالوا بوحدة الوجود - أي الوجودالواحد - ولم يعلموا أن الوجود المطلق لاوجود له في الخارج ، وإنما الموجود في الخارج موجودات [أو] موجودان كل منهما متعين متميز عـن الآخر ، وليس أحدهما هو الآخر بعينه ، ولانفس وجود هذا هونفس وجود هذا ؛ بل الذهن يأخذ وجوداً مطلقاً مشتركا فيه . فاذا قال بوحدة الوجود فانما قال بوحدة هذا الوجود الذهنى المطلق. ومن قال الوجود زائد على الماهية قد يقول بأن وجود الماهيات من جنس واحد، وهو قول فاسد ، لـكنه لايقول نفس وجود هذا هونفس وجود هذا بعينه، فان هذا مخالف للحس ولصريح العقل، ولهذا يقول كبير هؤلاء الاتحادية فى وقته التلمساني(١): ثبت عندنا بالـكشف مايناقض صريح العقـل ، وذلك أن الذي ينكشف لهم انهم متوجهون بقلوبهم توجها لايعرفون به الرب البائن عن خلقه حتى يقصدوه ، فيشهدون الوجود المطلق المشترك بين الموجودات وان لم يوجد في الخارج ، لكن القلوب تجده وتأخذه مطلقاً وفي كل معين منه حصة . . وهـذا الوجود المطلق

---

(٢) سليمان بن علي بن عبد الله بن علي التلمساني احد زنادقة أهـل الوحـدة يلقب (عفيف الدين) توفي سنة ٦٩٠ . وانظر ص ٤٩٣ جـ ٢ من الفهارس العامة .

الساري في الـكائنات وان كان موجوداً فيها على وجه التعيين والتخصيص وهو الذى يقال له : « الـكلي الطبيعي » فذاك من أثر وجود الله تعالى ومن مخلوقاته ومصنوعاته ، فيظنون الوجود المخلوق هو الوجود الخالق .

وهم يشبهون من بعض الوجـــوه من رأى شعاع الشمس الذي على الأرض والحيطان والجبال فظنه نفس الشمس التى فى السماء، مع أن هذا الشعاع منفصل عن الشمس ، ومع أنه قائم بأجسام غيرها . والمخلوقات وان كان لها وجود وتحقق فهو مخلوق لله بائن منه ، وغايته إذا قدر أن الوجود زائد على الماهيـــات أن يـكون الوجود فى الموجودات كالشعاع فى الأجسام المقابلة للشمس . فصار هذا الضلال ناشئا من نقص العلم والايمان بالرب المباين المخلوقات ، ومن شهود القلب لماوجد عنه من الوجود السارى فى الـكائنات ، فظن هذا هذا .

وقوى ضلالهم ماسمعوه من كلام المتفلسفة ومن وافقهم أن واجب الوجود هو الوجود المطلق، وأنه لاداخل العالم ولا خارجه، ونحو ذلك من مقالات الجهمية، فلم يشهدوا [ما] يكون كذلك الا وجود الـكائنات بعينه ، ولهذا يقولون بقول الباطنية القرامطة وغالية الفلاسفة ، فيقولون : هو من حيث ذاته لااسم له ولا صفة ولا يتميز ، و يقولون : شهود الذات مافيه خطاب ولا لذة فيه ونحو ذلك ؛ لأنهم انما يتـكلمون على ماشهدوه من الوجود المطلق الذى لايوجد فى الخارج مطلقـا ، وليس له حقيقة تميزه حتى يكون لها اسم أو صفة أو خطاب .

والمقصود هنـا أنه لابد من الاعتراف بوجود قديم واجب . فمن جعل ذلك هذه الموجودات المحسوسة لم يكن عنده وصف يجب تنزيه الرب عنه أصلا من الأمور الممكنة فى الوجود ، وحينئذ فلا يمكن هذا أن ينكر مذهبا من المذاهب ؛ فلا يقول حدوث العالم عن واجب الوجود ممتنع لأنه يستلزم تغيره و يفتقر الى سبب حادث ؛ فان قوله فيه من الاحالة أعظم من هذا .

وأما اذا قيل بأن هنا موجوداً قديماً واجباً غير هذه الأمور الحادثة المستحيلة فى الجملة فمن المعلوم أن ماسوى الوجود الواجب بنفسه ليس هو موجود واجب الوجود بنفسه، فثبت بهذا أن فى الوجود شيئين: (أحدهما) موجود واجب الوجود بنفسه. و (الثانى) موجود لايجب وجوده، بل يكون موجوداً تارة ومعدوما أخرى. فهذا الموجود إذا وجد لم يمكن أن يقال إنه واجب الوجود بنفسه ؛ بل هو واجب الوجود بغيره . وهب أن الشاك يشك فى بعض الأمور التى لم يعلم عدمها واستحالتها هل هي واجبة بنفسها أم لا ؟ أما التى يعلم أنها تعدم وتستحيل فلا يشك فى أنها ليست بواجبة بنفسها بل بغيرها مادامت موجودة ، وهي واجبة العدم إذا عدمت أيضاً ؛ وليس لها من ذاتها لاوجوب الوجود ولا وجوب العدم ؛ لكن ليس لها من ذاتها الا العدم ؛ وفرق بين أن تكون معدومة وعدمها من ذاتها ، و بين أن تكون واجبة العدم بذاتها . فان هذه صفة الممتنع ؛ اذ العدم ليس بشيء . و إذا ثبت أن فى الموجودات ماهو ممكن وجائز حصل المقصود؛ فان تخصيص هذا بالوجود دون العدم لابد له من موجب فاعل، ثم إذا كانت ذاته قابلة للعدم فصفاته ومقاديره بطريق الأولى . فتخصيصه بصفة وقدر و زمان ومكان لابدله من مخصص بارادته ومشيئته ، وهذا هو مطلوب ابي المعالى وغيره من أهل النظر والعلم فى هذا المقام .

سبب استطالة الدهرية على المتكلمين نفي هؤلاء للحكمة في خلق العالم

وأما الذي جرأه عليهم فان هؤلاء المتكلمين الذين لا يقولون برعاية الحكمة فى أفعال الله تعالى : كأبي الحسن الاشعرى واصحابه ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب أحمد رحمه الله وغيرهم : كالقاضى أبي يعلى وأبي الوفاء ابن عقيل وابي الحسن بن الزاغوني ؛ ونحوهم ممن يوافقهم على هذا ، وعلى نفي التحسين والتقبيح العقليين مطلقاً ، مع ان اكثر الذين يوافقونهم من هؤلاء وغيرهم يتناقضون ؛ فيثبتون الحكمة فى اكثر ما يتكلمون فيه من « مسائل الخلق ، والأمر » وجمهور الفقهاء يقولون بذلك ، و يصرح بالتحسين والتقبيح العقليين طوائف

من الفقهاء : كأ كثر أصحاب أبي حنيفة ، وقد ينقلونه عنه ، و كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كابي الحسن التميمي وابي الخطاب(١) و كابى نصر السجزى وابي القاسم سعد بن علي الزنجاني(٢) وطوائف كثيرة من أهل الحديث والفقه والكلام .

والمقصود هنا أن ابا المعالى وهؤلاء يقولون : إن القديم خلق العالم بعد أن لم يكن خالقا له لا لعلة وغرض ، ولا لداع و باعث وخاطر يعتريه ؛ لان ذلك زعموا مقصور على اجتلاب المنافع ودفع المضار ، وذلك مستحيل فى صفته ؛ ومناظرتهم فى هذا الباب مع الدهرية الطبيعية ومع القدرية الارادية ، وقول كلا الفريقين فيه من الباطل اكثر مما يلزم هؤلاء نفاة الحكمة ، وان الذى فى قول الدهرية الطبيعية اكثر .

معنى « الحكيم » عند المتكلمين - أبي المعالي واتباعه - وتناقضه

وقال ابو المعالى وهؤلاء نفاة التعليل : معنى قولنا : إنه حكيم فى أفعاله . أنه مصيب فى ذلك ومحكم لها ؛ لأنه مالك الاعيان فيتصرف تصرف مالك الأعيان فى ملكه من غير اعتراض . وقد يراد بالحكمة العلم فى المعنى بكونه حكيما فى فعله أنه خلقه على الوجه الذى أراده وعلمه وحكم به ؛ ثم لم يكن علمه وارادته علة لفعله ولا موجبا له لقدم هذه الصفات وحدوث متعلقها ففسروا حكمته بمعنى انه يفعل ما يشاء بلا ذم ، أو بمعنى أنه عالم . ولا ريب أن هذا خلاف ماعليه الناس فى معنى الحكمة والحكيم ؛ فانهم لا يجعلون الحكمة كون الحكيم له أن يفعل ما يشاء — وان كان الله تعالى له أن يفعل ما يشاء — لكن الحكمة فعله بعض الأشياء دون بعض لاشتمال المفعول على مايصلح أن يكون مراداً للحكيم.

---

(١) محفوظ بن أحمد الكلوذاني (قرية ببغداد) من شيوخ الحنابلة ، صنف في المذاهب والخلاف والأصول ٠٠٠ م ٥١٠ .

(٢) سعد بن علي بن محمد بن علي الحسين نزيل الحرم حافظ ثقة زاهد ٠٠٠ م ٤٧١ .

وتفسيرها بمعنى العلم بالمفعولات أبعد . ومع هذا فقول ابى المعالي وأمثـــاله فى الفقه وأصوله يخالف هذا الأصل ؛ بخلاف غيره من المتكلمين الذين لم يبرعوا فى الفقه كبراعة ابى المعالى ، فانه يقول بالعلل المناسبة للاحكام التى تفسر بالباعث والداعى وإثباتها ينافى هذا الأصل .

ثم قال ابو المعالى : ونحن لاننكر أن يكون الله تعالى خلق من نفعه بخلقه ومن ضره بخلقه ، والذي ننكره من الغرض وننفيه عن القديم سبحانه قيام حادث بذاته كالارادة والداعية والحاجة ، والمعتزلة يوافقونا على استحالة قيـام الحوادث بذاته ، غير أنهم أثبتوا للقديم سبحانه أوصافاً متجددة وأحوالا من الارادات التى يحدثها لافي محل ، والمحذور من قيام الحوادث بذات الباري تعالى تجدد الأوصاف عليه ، وقد التزموه .

قال ابو المعالى : فإن قال قائل : القديم انما خلق العالم إظهاراً لقدرته وإظهاراً لحجج وآيات يستدل بها على الهيته ، و يعرف سبحانه وتعالى بنعوته وجلاله وصفاته ، و يعبد و يعظم ، و يستحق على عبادته وتعظيمه الثواب الجزيل ، و يستوجب المعرض عنها العذاب الأليم ، وهذا منصوص عليه فى الكتاب العزيز فى آي كثيرة لاتحصى من ذلك قوله تعالى : (وخلق الله السموات والأرض بالحق ، ولتجزى كل نفس بما كسبت) وقال تعالى : (وماخلقنا السموات والأرض ومابينهما باطـلا ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) وقوله تعالى : عن المؤمنين القائلين : (ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار) وقال تعالى :(الله الذى خلق سبع السموات ومن الأرض مثلهن ، يتنزل الأمر بينهن ، لتعلموا أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قداحاط بكل شيء علماً) قال . وهـذا نص صريح فى أنه إنما خلق هذه الأشياء ليعرف بها و يعبد . فقال فى الجواب: « اللام »

في قوله : (خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا) ليست اللام لام علة و إنما هى لام صيرورة ، وتكون غاية ، أي : ليعلم من في المعلوم أنه يعلم ، وليجزى على ذلك ، ويعرض ويعاند من في المعلوم انه يعاند ، و (ليجزي الذين أساؤا بما عملوا ، ويجزي الذين احسنوا بالحسنى) .

جعلـه اللام للصيرورة، ورده

قلت : لام الصيرورة إما أن تكون لمن لا يريد الغاية ، وذلك إنما يكون لجهل الفاعل بالغاية ، كقوله : (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً) وإما لعجزه عن دفعها وان كان كارها لها ، كقول القائل : لدوا للموت ، وابنوا للخراب ، وللموت ما تلد الوالدة . فاما العالم بالعاقبة القادر على وجودها ومنعها فلا يتصور أن تكون العاقبة الا وهو عالم بها قادر عليها ، والموجود الذي يحدثه الله وهو عالم به قادر عليه لا يكون إلا وهو مريد له ؛ بل أبو المعالي وسائر المسلمين يسلمون أنه لا يكون شيء الا بمشيئته ، فيكون مريداً للغاية . ومريد الغاية التى للفعل لا يكون اللام فى حقه لام صيرورة ؛ إذ لام الصيرورة إنما يكون فى حق من لا يريد . فلو قال : ارادته لهذه الغايات كارادته للافعال التى هي سببها : لكان أمثل . مع أن هذا الكلام لا يدفع الحجة من الآية ؛ فان القرآن يشهد بان الله خلق المخلوقات لحكمة ؛ لكن ليس هذا موضع تحقيق ذلك و إزالة الشبهة العارضة فيه (١)

« ثامنـة » مانقله ابن رشد عن افلاطون وارسطو .. : ان كل جائز محدث . يدل على حدوث العالم

قال الحفيد (٢) : وأما القضية الثانية ، وهي [قول] القائل : إن الجائز محدث . فهى مقدمة غير بينة بنفسها ، وقد اختلف فيها العلماء ، فاجاز افلاطون أن يكون شيء جائزاً أزلياً ، ومنعه ارسطا طاليس ، وهو مطلب عويص ، ولن

---

(١) انظر بحث القدر في مجموع فتاويه .

(٢) ابن رشد الفيلسوف كما تقدم النقل عنه مراراً .

تتبين حقيقته الا لأهل صناعة البرهان ، وهم العلماء الذين خصهم الله تعالى بعلمه ، وقرن شهادتهم فى الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته .

قلت : قد قدم فيما مضى أن افلاطون(١) وشيعته يقولون إن الزمان متناه ، وأنهم يقولون العالم محدث أزلي لكون الزمان متناهياً عندهم فى الماضى ، وأن ارسطو وفرقته يقولون : الزمان غير متناه فى الماضى كما لا يتناهى فى المستقبل ؛ ولا يسمون العالم محدثا ، وهذا يقتضى أن الأزلي فى هذا الكلام المراد به الأبدي الذي لا آخر له ، والا تناقض الكلام . وافلاطون شيعته يقولون : هو محدث جائز ، لكنه يكون مع ذلك أبدياً ، والجائز يمكن أن يكون أبدياً . وأما ارسطو فيقول : ما كان محدثا عن عدم فلا بد له من آخر ، فالجائز لايكون أبديا ، وهذا الذى قاله ارسطو هو الذى تقدم قول الحفيد له : إن كل محدث فهو فاسد ضرورة . فهذا قول معلم طائفته أرسطو ، وهو أيضا قول طائفة ممن يقول بحدوث العالم كالجهم بن صفوان ، ومن يقول بوجوب فناء الحوادث . وأما الذي حكاه عن افلاطون فهو قول أهل الملل : ان الله يخلق شيئاً للبقاء و يخلق شيئاً للفناء كما يشاء . وهو مع هذا فالذي ينقلونه عن أرسطو أن النفوس الناطقة عنده محدثة فتكون جائزة ، وهي مع هذا أبدية باقية : فهذا يناقض ما أصله .

فهذا القدر الذي تبين يدل على أن ما حكاه عن هذين الفيلسوفين أوأصحابهما اتفاق منهم على أن ما كان جائزاً فهو محدث . فاذا كان قد ثبت أن العالم جائز ثبت أنه محدث ؛ ولهذا منع هو كونه جائزاً ، وغلط ابن سينا فى قوله : إنه جائز بنفسه ، مع موافقته له على قدمه .

---

(١) من مشاهير فلاسفة اليونان ، تلميذ سقراط ، ومعلم ارسطو (٤٣٠ - ٣٤٧ ق م) وانظر ص ٤٩٣ ج ٢ من الفهارس العامة ، وتتضمن نبذة عن مذهبه في وجود العالم وغير ذلك .

وما فهمه من كلامهم واعترض به فقد وقع فيه الغلط

فاما الذي فهمه من كلامهم فى هذا المقام واعترض به وهو أن يقول عن افلاطون : إن الجائز يكون أزليا ، وأن ارسطو يقول : الجائز لايكون أزليا . فهذا لا يناسب ما تقدم ، فإنه إذا كان قول افلاطون ان العالم لم يتقدمه زمان وعنده ان الزمان متناه فى الماضى ثبت أنه ليس بازلي ، فأي حقيقة لقوله : الجائز لا يكون أزليا ؟ ! وكذلك ارسطو لو كان يقول : إن الجائز لا يكون أزليا . أي قديماً لا متنع أن يكون عنده شيء من الممكن بذاته عنده أزليا . وهو خلاف قوله . فهذا النقل وقع فيه غلط إما لفظ « الجائز » وإما لفظ « الازلي »

جعل ابن رشد هذه الطائفة من اليونان هم أهل العلم والبرهان

ثم يقال له : ياسبحان الله ! من الذي جعل هذه الطائفة من اليونان وأتباعهم هم العلماء دون سائر الأمم وأتباع الأنبياء الذى لا يختلف من له عقل ودين أنهم أعلم منهم ؟ ! ! وأي برهان عندهم يتبين بها هذه الحقيقة . وقد ذكرت أن نفس اهل صناعة البرهان تنازعوا فيها ، فلو كان ذلك منكشفاً بصناعتهم لم يتنازع أئمة الصناعة فيها .

ثم يقال : ومن الذى خص هؤلاء بكونهم أهل البرهان ، مع أن غاية مايقولونه في العلم الالهي لايصلح أن يكون من الأقيسة الخطابية والجدلية ، فضلا عن البرهانية ؟ !

ثم يقال : وكيف يستحسن عاقل أن يجعل المتكلمين - على عجرهم وبجرهم - أهل جدل وهؤلاء أهل برهان ، مع أن بين تحقيق المتكلمين للعلم الالهى بالأقيسة العقلية و بين تحقيقهم تفاوت يعرفه كل عاقل منصف ، والقوم لم يتميزوا بالعلم الالهي ، ولا نبل أحد باتباعهم فيه ؛ بل الأمم متفقة على ضلالهم فيه إلامن قلدهم .

لولا ما ذكروه في الطبيعيات والرياضيات لم يكن لهم ذكر عند الأمم

ولكن يؤثر عنهم من الكلام في الأمور الطبيعية والرياضية ماشاع ذكرهم بسببه ، ولو لا ذلك لما كان لهم ذكر عند الأمم ، كيف يستجيز مسلم أن يقول

إن العلماء الذين اثنى الله عليهم فى كتابه هم أهل المنطق ، مع علمه بان أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم كانوا مرادين من هذا الخطاب قطعاً ؛ بل هم أفضل من أريد به بعد الأنبياء ، وقد ماتوا قبل أن تعرب كتب اليونان بالكلية ؟! وإن أراد بذلك البرهان العقلى الذي لايختص باصلاح اليونان (١) فلا اختصاص لهؤلاء ؛ بل الصحابة والتابعون أحذق منهم فى المعقولات التى ينتفع بها فى الالهية بما لانسبة بينهما .

المراد بـ(العلماء) الذين اثنى الله عليهم .

ثم العلماء الذين اثنى الله عليهم هم الذين شهدوا أنه لاإله الاهو ، ومن المعلوم لكل من عرف أحوال الأمم أن أهل الملل احق بهذا التوحيد من الصابئة (٢) الذين هم أجل من الفلاسفة ، ومن المشركين الذين منهم فلاسفة كثيرون ؛ بل كانت اليونان منهم . والمسلمون وعلماؤهم (٣) بهذه الشهادة من الاولين والآخرين ، بل يقال لك : نحن لانعلم أن هؤلاء القوم كانوا يشهدون بهذه الوحدانية ، فان الذى فى الكتب المنقولة عنهم من التوحيد انما مضمونه نفي الصفات كما تقوله الجهمية ، ومعلوم أن هذا ليس الشهادة بأنه لاإله إلا الله ؛ بل قد علم النبي ﷺ امته هذا التوحيد ، والقرآن مملوء منه ، ولم يقل لهم كلمة واحدة تتضمن نفي الصفات ، ولاقال ذلك احد من الصحابة و التابعين وأئمة الدين ، مع العلم الضروري بأنهم كانوا أعلم بمعاني القرآن منا ، وإن ادعى مدع تقدمه فى الفلسفة عليهم فلايمكنه أن يدعى تقدمه فى معرفة ماأريد به القرآن عليهم ، وهم الذين تعلموا من الرسول لفظه ومعناه ، وهم الذين أدوا ذلك الى من بعدهم ، قال ابوعبدالرحمن السلمى : حدثناالذين كانوا يقرؤوننا القرآن :عثمان بن عفان [و]

---

(١) لعله باصطلاح .

(٢) الصائبون قسمان : حنفاء وهم الذين اثنى الله عليهم ، ومشركون انظر « الرد على المنطقين » ص ٤٥٥ - ٥٥٧ ، بين فيه أحوالهم وأصنافهم .

(٣) سقط هنا كلمة أحق » .

عبدالله بن مسعود وغيرهما أنهم كانو إذا تعلموا من رسول الله ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا مافيها من العلم والعمل ، قالوا : فتعلمنا القرآن والعلم والعمل .

وليس معه مايعتمد عليه أن هـؤلاء كانوا يشهدون أن لاإله إلا الله ؛ بل لو قيل : كانوا مشركين : لـكان أقرب ؛ فانه من المشهور فى أخبار اليونان أهل مقدونية وغيرها أنهم كانوا مشركين : كانوا يعبدون الأصنام والـكواكب ، وهؤلاء الفلاسفة يسمون الـكواكب الآلهة الصغرى والأرباب ، وفى « كتـاب سقراط » (١) و « النواميس » لافلاطون وغيرهما من ذلك أمور كثيرة ، وقـد ذكر هذا الرجل عنهم أن أكثرهم انتهى نظرهم الى الفلك فـلم يثبتوا وراءه موجوداً ، ومعلوم ان الذى اثبتوه من واجب الوجود هو ادعى شيء الى عبـادة الـكواكب والأصنام ، فكيف يكون هؤلاء هم أهل العلم بشهادة أن لاإله إلاالله؛ بل اذا قيل : إن هؤلاء وامثالهم أصل كل شرك ، وأنهم سوس الملل ، وأعـداء الرسل : لـكان هذا الـكلام أقرب الى الحق من شهادته لهم بما ذكره .

قلت : ومقتضى ماذكره هو وذكره عن هؤلاء الفـلاسفة أن ماثبت فيه أنه ممكن جائز وجب أن يكون محدثا ، وأن القديم لايـكون الا واجبا . فمتى ثبت أنه جائز ثبت انه محدث ، وقد تقدم التنبيه على ذلك .

سلكت الفلاسفة في الارادة طريقاً ، والأشـعريـة طريقا ، وكلاهما يدلّ على كونـه مريـداً مختاراً وان تناقضـوا

قال الحفيد : وأما ابو المعالى فانه رام ان يبين هذه المقدمة بمقدمات : (أحدها) أن الجائز لابد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثـانى . و (الثانى) أن هذا المخصص لايكون إلا مريداً . و (الثالث) ان الموجـود عن الارادة هو حادث .

---

(١) سقراط فيلسوف يونانـي مشهور (٤٦٨ - ٣٩٩ ق م) وانظر ص ٤٩٥ ج ٢ من الفهارس العامة .

قلت : وكذلك قررها الرازى أيضا . فهذه المقدمات الثلاث مع ان نزاع الحفيد والفلاسفة فى تينك المقدمتين لايضر ، فإنا قد بينا أنهم موافقون على أن الخالق مريد قاصد كما تبين فى اثباتهم العناية ، وان تناقضوا بنفي الارادة هنا لم يفدهم لاقرارهم بذلك ، ولأ ناقد بيننا أن الأدلة الدالة على ذلك يقينية ضرورية ، وأن نفي ذلك كنفي واجب الوجود . ولكن ابو المعالى والرازي ونحوهما انما احتاجوا الى هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون الحكمة الغائية ، وانما يثبتون الارادة المخصصة ، وقد قدمنا ان كونه مختاراً يبين بما دل على الارادة المخصصة لمفعول دون مفعول ، وبمادل على مافي المفعولات من الحكمة المقصودة وبالأمرين جميعاً ؛ لكن هؤلاء الفلاسفة سلكوا احدى الطريقتين وتناقضوا فى منازعتهم فى الأخرى ، والأشعرية سلكوا إحدى الطريقتين ونازعوا فى الأخرى ، والتناقض لازم لهم أيضا ، والمقصود من الطريقتين واحد : وهو كونه قاصدا مريداً مختاراً . وهذه الطريقة التى سلكها ابو المعالي والرازي وغيرهما صحيحة أيضا توجب العلم اليقني بكونه مريداً مختاراً .

تفسير الارادة

قال الحفيد : ثم بين – يعنى ابو المعالي – أن الجائز يكون عن الارادة : اي عن فاعل مريد من قبل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة وإما عن الارادة. والطبيعة ليس يكون عنها أحد هذين الجائزين المتماثلين اعنى لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلهما : مثال ذلك « السقمونيا » ليست تجذب الصفراء التى فى الجانب الأيمن فى البدن دون التى في الأيسر . فأما الارادة فهى التى تختص بالشيء دون مماثله . ثم أضاف هذه الى أن العالم مماثل كونه فى الموضع الذى خلق فيه فى الجو الذي خلق فيه . يريد الخلاء ؛ لكونه فى غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء ، فانتج عن ذلك أن العالم خلق عن الارادة ، والمقدمة القائلة ان الارادة هي التى تخص احد المتماثلين صحيحة ، والقائلة : إن العالم فى خلاء يحيط به كاذبة ، أوغير بينة بنفسها ،

ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم ، وهو أن يكون قديماً لأنه اذا كان محدثا احتاج إلى خلاء .

قلت : قد سلم المقصود بهذه المقدمة ، وهو أن الارادة هي التى تخص أحد المتماثلين صحيحة . واما اعتراضه على العالم فذاك متعلق بالمقدمة الأولى .

سبب تسلط الدهرية على الجهمية في الصفات والقدر شيئآن

وينبغي أن يعلم ان الذى سلط هؤلاء الدهرية على الجهمية شيئان (أحدهما) ابتداعهم لدلائل ومسائل فى أصول الدين تخالف الكتاب والسنة ، ويخالفون بها المعقولات الصحيحة التي ينسر بها خصومهم أو غيرهم . و (الثانى) مشاركتهم لهم فى العقليات الفاسدة من المذاهب والأقيسة ، ومشاركتهم لهم فى تحريف الكلم عن مواضعه ؛ فانهم لما شاركوهم فيه بعد تأويل نصوص الصفات بالتأويلات المخالفة لما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها كان هذا حجة لهم فى تأويل نصوص المعاد وغيرها ، كما احتج به هذا الفيلسوف ، وكما يذكره ابو عبد الله الرازي ومن قبله ؛ حتى ان الدهرية قالوا لهم : القول فى آيات المعاد كالقول فى آيات الصفات ، فكان من حجتهم عليهم ، وضموا ذلك الى ما قد يطلقونه من أن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، فقالوا له : أنت تقول : الظواهر لا تفيد القطع ايضا ، والآيات المتشابهات فى القرآن الدالة على المشيئة والقدر ليست أقل ولا أضعف دلالة من الآيات الدالة على المعاد الجسمانى ، ثم انكم تجوزون تأويل تلك الآيات فلم لا تجوزون تأويل الآيات الواردة هاهنا ؟ فقال : نحن لم نتمسك بآية معينة ولا بحديث معين ؛ ولكن نعلم باضطرار اجماع الأنبياء من أولهم إلى آخرهم على اثبات المعاد البدني ، ولم يقل أحد انه علم من دينهم بالضرورة التشبيه والقدر : فظهر الفرق .

جواب أهل الاثبات للطائفتين

فالينظر العاقل فى هذا الجواب حيث قال لهم هؤلاء المتكلمون : نحن نعلم الاخبار بمعاد الأبدان أن الرسل أخبرت به بالضرورة ، فلم يجعلوا مستند العلم

بذلك دلالة القرآن والحديث والاجماع عليه ؛ لأنهم عارضوهم بمثل ذلك وبأبلغ منه فى أمر الصفات والقدر ، فعدلوا إلى ما ذكروه من انا نعلم بالاضطرار اخبارهم بالمعاد الجسمانى . فان هذا الذى قالوه صحيح وحجة صحيحة على اثبات المعاد البدني؛ لكن قصروا فى عدم الاحتجاج على ذلك فى القرآن وبالاخبار واجماع السلف .

وأيضاً فاهل الاثبات من سلف الأمة وأئمتها يقولون للطائفتين : نحن نعلم أيضا إخبارهم بما اخبروا به من الصفات والقدر بالضرورة ، وقول بعضهم إنه لم يقل أحد ان هذا معلوم بالضرورة فى دينهم . ليس كذلك ؛ بل أهل الحديث وغيرهم يعلمون ذلك من دينهم ضرورة ، وكلا الطائفتين مخالف للفطرة العقلية ومخالف لما نعلم نحن بالضرورة من دين الرسول، ومخالف للأقيسة العقلية البرهانية والنصوص الالهية القرآنية والايمانية .

فان قال المتكلمون من الجهمية وغيرهم : فمن خالف ماعلم بالضرورة من الدين فهو كافر ؟ قيل لهم : لهذا السلف والأئمة مطبقون على تكفير الجهمية حين كان ظهور مخالفتهم للرسول مشهوراً معلوماً بالاضطرار لعموم المسلمين حتى قيل العلم بالايمان (١) . فيما بعد ، وصار يشتبه بعض ذلك على كثير ممن ليس بزنديق .

وادعى الفيلسوف عدم التكفير في « مسألة المبدأ والمعاد » نظير ما ادعاه الرازي في الصفات والقدر

ويقال لهم : قول أهل الاثبات لكم هو لكم انتم للدهرية فى معاد الأبدان، ودعواكم تعارض الأدلة فى ذلك أو خفاء ذلك كدعوى الدهرية ذلك ؛ فان أبا عبد الله الرازي قال فى كتابه الكبير « نهاية العقول » فى مسألة التكفير لما حد الكفر بحد أبي حامد الغزالي وهو تكذيب الرسول فى شيء مما جاء به ،

(١) يعنى أن « باب الصفات » صار يلقب بالعلم بالايمان ؛ لأنه من الايمان بالله . وأحد أنواع توحيد الله هو الايمان بصفات الله وأسمائه .

قال : ونعنى بالتكذيب إما نفس التكذيب أو ما علم من الدين ضرورة دلالته على التكذيب . فاورد على هذا أن صاحب التأويل اما ان لا يجعل من المكذبين ، بل يجعل المكذب من يرد قوله ﷺ من غير تأويل . وأما أن يجعل [من] المكذبين . فان كان الأول لزمنا ان لا يكون الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم وانكارهم علمه تعالى بالجزئيات وانكار الحشر والنشر كفاراً ؛ لأنهم يجعلون للنصوص الواردة فى هذه المسألة تأويلات ليست بأبعد من تأويلاتكم للنصوص فى التشبيه ، لانهم يحملون النصوص الواردة فى خلقه تعالى العالم على تأثيره فى العالم واحتياج العالم فى وجوده اليه ، ويحملون النصوص الواردة فى علمه بالجزئيات على أنه تعالى يعلم كل الكليات على وجه كلي ، ويحملون النصوص الواردة فى الحشر والنشر على احوال النفس الناطقة فى سعادتها وشقاوتها بعد المفارقة . قالوا : إذا جاز لكم حمل الآيات والأخبار المحتملة للتشبيه فلم لا يجوز مثلها فى الحشر والنشر على أمور روحانية بصرفها عن ظواهرها التى هي أمور جسمانية ، فثبت أن لو أردنا بالتكذيب رد النصوص لا على وجه التأويل لزمنا أن لا نجعل الفلاسفة من المكذبين ، وان لم يكونوا من المكذبين وجب أن لا يكونوا كفرة ؛ لأن العكس واجب فى الحد . فاما ان جعلنا كصاحب التأويل من المكذبين فمعلوم انه ليس كل متأول مكذب ، والا لزم اجراء كل الاخبار والآيات على ظواهرها وذلك يوجب التشبيه والقدر والمذاهب المتناقضة ، وكل ذلك باطل ، بل يجب أن تجعل التأويلات غير موجبة للتكذيب ، وبعضها موجب ، وعند ذلك لا نعلم حقيقة التكذيب الا عند الضابط الذى به يصير التأويل تكذيبا ، وما لم يذكروا ذلك كان التأويل غير مقيد .

وقال فى الجواب عن هذا : إنا نعلم بالضرورة اجماع الأمة على أن دينه عليه السلام هو القول بحدوث العالم ، واثبات العلم بالجزئيات ، واثبات الحشر والنشر ،

وان انـكار هذه الأشياء مخالف لدينه . ثم علمنا بالضرورة انه عليه السلام كان يحكم ان كل ماخالف دينه فهو كفر . فعلمنا بهاتين المقدمتين حكمه عليه السلام بـكون هذه الأشياء كفراً ، فمن اعتقدها كان مـكذبا له عليه السلام ، فـكان كافراً ، ومثل هذه الطريقة لم توجد فى التشبيه والقدر ، لأن الأمة غير مجمعـة على أن القول بهما مخالف لدينه عليه السلام . فالحاصل أنا لا نـكفرهم لأجل مخالفتهم للظواهر ، بل للاجماع على الوجه المذكور ، ومثله غير حاصل فى الاختلاف الحاصل بين الأمة ، فلا يلزمنا تـكفير الداخلين فى الأمة . هذا كلام ابى عبدالله الرازي .

وقد ادعى طائفة من الفلاسفة فى « مسألة المبدأ والمعاد » نظير ماادعاه هو فى «مسائل الصفات والقدر » كما ذكر ذلك هذا الحفيد الذى تقدم نقل كلامه ، لما ذكر هذا ايضا فى كتابه الذى زعم أنه جمع فيه بين الشريعة والفلسفة (١) لما ذكر ماسيأتى حكايته عنه حيث بين تقارب الطائفتين ، ومخالفتهما جميعاً لظاهر الشرع — الى قوله — قلت : يتصور فى تأويل المتكلمين فى هـذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه ، والظاهر الذى قلناه من الشرع فى وجود العالم قد قال به فرقة من الحـكماء . قال . ويشبه أن يـكون المختلفون فى تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبون مأجورون وإما مخطئون معذورون ، فان التصديق بالشيء من قبيل التوليد (٢) القائم بالنفس هو شيء اضطرارى لااختياري : أعنى أنه ليس لنا أن نقوم أو لا نقوم ، وإذا كان من شرط التـكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت إذا كان من أهل العلم معذور ، ولذلك قال عليه السلام : « إذا اجتهد الحاكم فاصاب فله أجران ، وإذا اجتهد فاخطأ فله اجر » وأي حاكم اعظم من الذي حكم على الوجود أنه كذا او ليس بـكذا ، وهؤلاء الحـكام هم العلماء

---

(١) وتقدم ذكره .

(٢) أي التولد ، وفي المسألة نزاع . وانظر ص ٣ ج ٢ من الفهارس العامة .

الذين خصهم الله تعالى بالتأويل ، وهذا الخطأ المصفوح عنه فى الشرع انما هو الخطأ الذى يقع من العلماء إذا نظروا فى الأشياء العويصة الذى كلفهم الشرع النظر فيها . وأما الخطأ الذى يقع من غير هذا الصنف فى الناس فهو آثم مخطىء ، وسواء كان الخطأ فى الأمور النظرية أوالعملية ، فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ فى الحكم لم يكن معذوراً كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو إما آثم وإما كافر ، واذا كان يشترط فى الحاكم فى الحلال والحرام أن يجتمع له اسباب الاجتهاد وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس بالحري أن يشترط ذلك فى الحاكم على الموجودات ، أعنى أن يعرف الأوائل العقلية ووجه استنباطه منها .

وبالجملة فالخطأ فى الشرع على ضربين : إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر فى ذلك الشىء الذى وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ فى الحكم (١) ولايعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن . وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس بل إن وقع فى مبادىء الشريعة فهو كفر وإن وقع فى ما بعد المبادىء فهو بدعة ، وهذا الخطأ يكون فى الأشياء التى يفضى جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشىء بهذه الجهة ممكنة للجميع ، وهذا هو مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات والسعادة الأخروية والشقاء الأخروي وذلك ان هذه الأصول الثلاثة تؤدى اليها أصناف الأدلة الثلاثة التى لايعرى أحد من الناس من وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته — اعنى الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية — فالجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها

---

(٢) في الطب .

لأنه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان ، و إن كان من أهل الجدل فبالجدل ، و إن كان من أهل الموعظة فبالموعظة ؛ ولهذا قال عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، و يؤمنوا بي » يريد بأي طريق اتفق لهم الايمان من الطرق .

قلت : وهذا الكلام فيه أشياء جيدة ، وفيه تفاصيل غير صحيحة ؛ لكن هذا ليس موضع الكلام عليه .

ثم قال : وأما الأشياء التى لخفائها لاتعلم عندهم الا بالبرهان فقد يعف الله فيها لعباده . والذين لاسبيل لهم الى البرهان : إما من قبل فطرهم، واما قبل عادتهم، و إما من قبل عدمهم اسباب التعلم فإنه ضرب لهم أمثالها واشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال إذا كانت تلك الأمثال ممكن ان يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع . أعنى الجدلية ، والخطابية ، وهذا هو السبب فى أن يقسم الشرع الى ظاهر و باطن ، فان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى ، والباطن هو تلك المعانى التى لاتتجلى إلا لأهل البرهان . وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة والخمسة التى ذكرها ابو حامد فى « كتاب الثغرية (١) »

وادعى أن الرسل جاؤا بالتخييل في مسائل المبدأ والمعاد ، وجوز تأويل نصوصهما لأهل البرهان الفلسفي ، نقده

قلت : هذا الكلام من اصول النفاق نفاق الدهرية ، ويظهر بطلانه من وجوه :

أحدها . قوله : وأما الأشياء التى لخفائها لاتعلم الا بالبرهان الى آخره . يقال له : قولك : لاتعلم الا بالبرهان . أى لايمكن تصورها إلا بالبرهان ؟ أولا يمكن التصديق بها عقلا إلا بالبرهان ؟ أماالأول فباطل ؛ فإن التصور سابق على التصديق

---

(١) وهي المشهورة برسالته الى أهل الثغر ، مخطوطه .

فلو كان لا يمكن تصورها الا بعد قيام البرهان على ثبوتها ، والبرهان لا يمكن أن يقوم على التصديق الا بعد التصور لزم الدور . وهو قد ذكر فى غير هذا الموضع أن تصور الشيء يكون إما بنفسه و إما بمثاله ، وليس هذا من البرهان . واذا كان تصورها ممكن بدون البرهان فالرسول خبره يوجب التصديق ، وليس هو ملزم لأن يقوم برهان خاص على كل مايخبر به . فاذا كان تصورها ممكن بلا برهان وخبره وحده كاف فى التصديق لم يحتج الى ماسماه برهانا .

الثانى أن يقال له : إذا قدر أن التصديق بها لا يمكن الا بالبرهان : فإما أن يكون الرسول أخبر بها للخاصة مقرونا بالبرهان ، أو بلا برهان . او لم يخبر بها. ومعلوم أن هذه البراهين التي تثبت بها الفلاسفة تجرد النفس ونعيمها وعذابها والعقول والنفوس لم تأت بها الرسل ؛ فإما ان يكونوا تركوا الاخبار بها ، أواخبروا بها بدون ما ادعاه من البرهان . وعلى التقديرين يظهر أن الرسول لم يسلك ما ادعاه ؛ فانه يزعم أن الرسول علمها الخاصة دون العامة .

الثالث ان يقال : ليس فيما يذكره الفلاسفة ما يبعد فهمه على عامة الناس بأكثر من فهم ما دل عليه ظاهر الشرع وان كانوا مقصرين عن فهم الأدلة ، الا ترى أن المتكلمين يصرحون بما يقولونه للعامة وإن كانت أدلتهم كثيرة . أما أن تكون أغمض من أدلة الفلاسفة وانما هي مسائل معدودة « مسألة واجب الوجود ، وفعله »و«النفس ، وسعادتها وشقاوتها»و«العقول والنفوس » وما يتبع ذلك. فأي شيء فى هذا مما لايمكن التصريح منه به للعامة لو كان حقاً . فعلم ان ترك التصريح به إنما هو لما اشتمل عليه من الباطل المخالف للفطرة والشرعة والحق الذى صرحت به الشريعة .

الرابع ان يقال : ان الله قد أجمل فى كتابه وعلى لسان رسوله مالا يمكن النفوس معرفة تفصيله مثل قوله تعالى : (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين)

ومثله قوله ﷺ : « يقول الله تعالى : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » .

الخامس ان يقال : النقص الذى ذكرته هو اما من قبل نقص الفطرة ، وأما من قبل سوء العادة ، واما من قبل عدم أسباب التعلم ؟ فيقال لك : اما النقص فنقص بني آدم ليس له حد : فمن الناس من ينقص عن فهم ما يفهمه جمهور الناس ، ومن المعلوم أن نهاية ما عند الفلاسفة يفهمه أوسط المتفقهة فى مدة قريبة ، والشريعة قد جاءت بما هو أبعد عن الفطر الناقصة من هذا . واما العادة والتعليم فالرسول هو المعلم الأعظم الذي علمهم الكتاب والحكمة ، وقد نقلهم عن كل عادة سيئة إلى احسن العادات والسير والشرائع ، فان كان التصريح بهذه الأمور مشروطا بالعلم التام والعادة الصالحة فلا أكمل من هذا المعلم ولا فى السير التى عودها : فهل لاعلمها و بينها ، اذا كان الأمر كذلك ؟ !

السادس أن يقال : هب أن العامة لا يمكنهم فهمها فهل لا بينها للخاصة ؟ ! ومن المعلوم بالاضطرار أن الشريعة ليس فيها دلالة على ما يقوله الدهرية والجهمية من الأمور السلبية فى الايمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب .

السابع ان يقال : فاذا صرح فيها بنقيض ما هو الحق — وان قلت إنه أمثال — والحق المطلوب لم يبينه لا للعامة ولا للخاصة ألا يكون هذا تلبيساً وإضلالا ؟ !

الثامن ان يقال : قولكم الأشياء التى لخفائها لا تعلم الا بالبرهان وأن الباطن هو تلك المعانى التي لا تتجلى الا لأهل البرهان . كلام من ابطل القول ؛ وذلك أن هذه الأمور قد فسرتها بما تتأول من صفات الله وصفات المعاد حتى

ذكرت آية الاستواء والنزول ونعيم الجنة والنار وغيرها من ذلك . فيقال لهم : التأويلات التي يدعون أنها باطن هذه الألفاظ معان ظاهرة معلومة للخاص والعام : مثل تأويلات الاستواء بالقدرة أو بالرتبة ، فكل أحد من الناس يتصور أن الله قادر على المخلوقات قاهر لها أعظم مما يتصور استواءه عليها . فلأي ضرورة يعبر عن المعنى الظاهر الواضح بلفظ يكون تصور ظاهره أخفى من تصور ذلك المعنى ؟! وهذا بين قاطع لمن تدبره ، وان كانت الوجوه كلها كذلك .

ثم قال الحفيد : واذا اتفق كما قلنا أن يعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم يحتج أن يضرب له مثال ، وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل ، وهذا النحو من الظاهر إن كان فى الأصول فالمتأول له كافر مثل من يعتقد الا سعادة أخروية هاهنا ولا شقاء ؛ وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم وأنها خيلة(١) وأنه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط . واذا تقرر لك هذا فقد ظهر لك فى قولنا إن هاهنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله . فان كان تأويله فى المبادىء فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة ، وها هنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم اياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر فى حقهم أو بدعة، ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه السلام فى السوداء إذ أخبرته ان الله تعالى فى السماء « أعتقها فانها مؤمنة » إذ كانت ليست من أهل البرهان ، والسبب في ذلك أن هذا الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل أعنى أنهم لا يصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا الى شيء متخيل ، ويدخل أيضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان ، وهم الذين شذوا عن

(١) أي تخييل . وفي فلسفة ابن رشد (حيلة) بالمهملة .

رتبة الصنف الأول قليلا فى النظر اعتقاد الجسمية ؛ ولذلك كان الجواب لهؤلاء فى أمثال هذه انها من المتشابهات ، وان الوقف فى قوله تعالى : (وما يعلم تأويله إلا الله) . وأهل البرهان مع انهم مجمعون فى هذا الصنف أنه من المتأول فانهم يختلفون فى تأويله .

قلت الذين سماهم « أهل البرهان هنا » هم من عناه من الجهمية والدهرية . وقد تناقض فى هذا الكلام ؛ فانه قد تقدم ماذكره فى « كتاب مناهج الأدلة فى الرد على الأصولية » ولفظه : وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله تعالى والملائكة فى السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك ، وما ذكره من أن ذلك من الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة أن العلو مسكن للروحانيين — يريدون الله والملائكة — وقوله قد ظهر لك من هذا أن اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وقد تقدم حكاية قوله . فاذا كان هذا هكذا فكيف يكون أهل البرهان متفقين على تأويل ذلك وأن يكون قول الجارية « انه فى السماء » مما يجب على أهل البرهان تأويله ؟ !

ثم يقال له : هل كان الصحابة والتابعون وأئمة المسلمين من أهل البرهان الحق أم لا ؟ فان قلت : لم يكونوا من أهله ولكن المتأخرين وفى الصابئين قبلنا من كان من أهله . فهذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام أن السابقين الأولين كانوا أعظم علما وإيماناً من هؤلاء . وان قلت : كانوا من أهل البرهان فمن المعلوم بالاضطرار أنهم لم يتأولوه كما تأوله هؤلاء المتأخرون ؛ بل هم متفقون على أن الله تعالى فوق العرش ، كما ذكرت أنت إجماع الأنبياء والحكماء على ذلك . وكلهم فى تحريم تأويل ذلك اعظم من أن يذكر هنا . فكيف يكون واجباً ؟ !

وايضاً فالمتأولون لهذا ليس فيهم من تحمده أنت ؛ فان تأويل ذلك أما أن يكون عن معتزلي أو اشعري أخذ عنه أو من يجرى مجراهم ، وهؤلاء عندك أهل جدل لا أهل برهان ، وأنت دائما تصفهم بمخالفة الشرع والعقل .

وان قلت : نحن أهل برهان — وهم المتفلسفة المنتسبون الى الاسـلام — فهذا أكذب الدعاوي ؛ وذلك أنه لا ريب عند من عرف المقالات وأربابها أن الذى صار به المتكلمون مذمومين هو ما شاركوا به هؤلاء المتفلسفة من القياس الفاسد والتأويل الحائد ، وأن أحسن حال المتفلسف أن يكون مثل هؤلاء ، فإذا كان هؤلاء قد اتفقت الأئمة والأمة وعقلاؤهم متفقون ايضا على أنهم فيما قالوه من خلاف مذهب السلف ليسوا أهل برهان بل أهل هذيان كيف باصحابك الذين اعترف أساطينهم بأنه ليس لهم فى العلم الالهي يقين ؟! والمتكلمون لا يقرون على انفسهم بمثل هذا ؛ بل يقولون إن مطالبهم تأولوها بالأدلة العقلية ، و بسط هذا الكلام له موضع آخر ليس هذا موضعه (١) وليس يلزم من كون الرجل ذا برهان فى الهندسة والحساب أن يكون ذا برهان فى الطب ، مع أن كلاهما صناعة حسية ؛ و كثيراً ما يحذق الرجل فيهما ، ومن المعلوم ان العلم بهذه الأمور أبعد عن الطب والحساب من بعد أحدهما عن الآخر .

ثم يقال له : هب ان تلك الجارية ليست من أهل البرهان ، فما الموجب لأن يخاطبها الرسول بخطاب الظاهر من غير حاجة اليه ، فقد كان يمكنه تعرف ايمانها بان يقول : من ربك ؟ ومن إلهك ؟ ومن تعبدين ؟ فتقول الله تعالى . فلما يعدل عن لفظ ظاهره و باطنه حق الى لفظ ظاهره باطل ؟! ثم يكلفها مع ذلك تصديق

---

(١) وانظر مثالا لذلك ماذكره المؤلف عنهم في كتابه « بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » .

الباطل ، و يحرم عليها وعلى غيرها اعتقاد نقيض الباطل ؟ ! فهل فهذا فعل عاقل ، فضلا عن ان يكون هذا فعل الرسل ، أم من فعل الكاذبين فى خبرهم ، الموجبين للتصديق بالكذب ؟ ! ثم الله و رسوله يخاطب الخلق بخطاب واحد يخبر به عن نفسه وقد فرض على طوائف أن يعتقدوا ظاهره و إن لم يعتقدوه كفروا ، وعلى آخرين أن يعتقدوا نقيض مااعتقده هؤلاء وان اعتقدوه كفروا ، ثم مع هذا كله لا يبين من هؤلاء ولا من هؤلاء ، ولا يبين ماهو مراده به الذي خالف ظاهره ؛ بل يدع الناس فى الاختلاف والاضطراب ؟ ! وهذا الفيلسوف ادعى ان الاختلاف انمانشأ من جهة كون العلماء فتحوا التأويلات للعامة فاضلوا العامة بذلك حيث فرقوهم ، ثم هو قد جعل الرسول نفسه اضل الخاصة واوقع بينهم التفرق والاختلاف حيث عنى بهذا الخطاب باطنا فرضه عليهم ولم يبينه لهم ؛ فان الذنب الذى شنعه على أهل الكلام نسب الأنبياء الى أعظم منه ، وقد قال تعالى للرسل : (أن أقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه) وقال : (وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون)وقال : (ان الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعاً لست منهم فى شىء) وقال : (ياايها الذين آمنو اتقوا الله حق تقاته ولاتموتن إلا وانتم مسلمون ، واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم) الى قوله تعالى : (ولاتكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم) وقال : (وماتفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ماجاءتهم البينة) . وعلى مازعمه هؤلاء يكونون قد تفرقوا واختلفوا من قبل أن يأتيهم العلم أو تأتيهم البينة ، لأنهم زعموا أن فى الكتاب ظاهراً يجب على أهل البرهان تأويله ، وان الذي يعلمونه هو التأويل الذى قال الله تعالى فيه : (ومايعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم) . ثم يقول وأهل البرهان مع انهم مجمعون فى هذا الصنف أنه من المتأول فقد يختلفون فى تأويله ، وذلك بحسب مرتبة كل واحد فى معرفة البرهان . فاذا لم يبين لهم الرسول مراده فما جاءهم العلم ولا البينة ، فيكونون معذورين فى التفرق والاختلاف كما زعم هؤلاء المنافقون .

ثم يقال له : البرهان يفضي الى إحالة الظاهر مثلا ؟ أم الى تعيين المراد ؟ أما الأول فهم متفقون عليه . وأما تعيين المراد فليس مستفاداً من مجرد القياس الذي تسميه البرهان ؛ انما يعرف من حيث يعرف مراد المتكلم ، فكيف يكون اختلافهم فى التأويل بحسب مرتبة كل واحد فى معرفة البرهان والبرهان انما ينفي الظاهر فقط لايبين ماهو المراد ؟ ! والرد على هؤلاء يطول ، فليس هذا موضع استقصائه .

وانما الغرض التنبيه على أن هؤلاء الدهرية سلطوا على الجهمية بمثل هذا حتى آل الأمر الى الكفر بحقيقة الايمان بالله و باليوم الآخر ، وجعلوا ذلك هو البرهان والتحقيق الذي يكون للخاصة الراسخين فى العلم ، حتى حرفوا الكلم عن مواضعه والحدوا فى اسماء الله تعالى وآياته ، وجعلوا ائمة الكفر والنفاق هم ائمة الهدى ورؤوس العلماء و ورثة الأنبياء ؛ مع انهم فى القياس الذى سموه البرهان إنما أتوا فيه بمقاييس سوفسطائية من شر المقاييس السوفسطائية ؛ فآل أمرهم الى السفسطة فى العقليات ، والقرمطة فى الشرعيات . وهذه حال القرامطة الباطنية الذين عظمهم وسلك سبيلهم هذا الفيلسوف ، ولهذا كان ابن سينا وامثاله منهم ، وكان ابوه من دعاة القرامطة المصريين ، قال : ولذلك اشتغلت بالفلسفة .

ثم قال : وهاهنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لايجوز تأويله ، و يلحقه آخرون بالباطن الذي لايجوز حمله على الظاهر للعلماء لغرابة هذا الصنف واشتباهه ، والمخطىء فى هذا معذور — أعنى من العلماء .

فان قيل : فاذا تردد أن الشرع فى هذا على ثلاث مراتب فمن أي هذه الثلاث مراتب هو عندكم ماجاء فى صفات المعاد وأحواله ؟ فنقول : إن هذه المسألة الأمر فيها انها من الصنف المختلف فيه ، وذلك اننا نرى قوماً ممن ينسبون نفسهم

الى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها ؛ إذ كان ليس فيها برهان يؤدى الى استحالة الظاهر فيها ، وهذه طريقة الأشعرية ، وقوم آخرون ايضا ممن يتعاطى البرهان يتأولونها ، وهؤلاء يختلفون فى تأويلها اختلافاً كثيراً ، وفى هذا الصنف أبو حامد معدود وكثير من المتصوفة ، ومنهم من يجمع فيها تأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد فى بعض كتبه ، ويشبه أن يكون المخطىء فى هذه المسألة من العلماء معذور ، والمصيب مشكور ، أو مأجور ، وذلك إذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحواً من أنحاء التأويل — أعنى فى صفة المعاد — لافى وجوده ، إذا كان التأويل لايودي الى نفي الوجود ، وانما كان جحد الوجود فى هذه كفراً لأنه في أصل من أصول الشريعة ، وهو مما يقع التصديق به بالطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود . وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على الظاهر وتأويلها فى حقه كفر ؛ لأنه يؤدي الى الكفر ، وكذلك ما نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل فى حقه كفر ، لأنه يؤدي للكفر ، والداعي الى الكفر كافر ، ولهذا يجب أن لا تثبت هذه التأويلات إلا فى كتب البراهين ؛ لأنها إذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من أهل البرهان . أما اذا أثبت فى غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطبية والجدلية كما يصنعه ابو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة ، وان كان الرجل انما قصد خيراً ، وذلك أنه رأى أن يكثر أهل العلم بذلك ، ولكن كثر بذلك أهل الفساد ليس بدون كثرة أهل العلم ، وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة ، وقوم الى ثلب الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما ، ويشبه أن يكون هذا هو أحد مقاصده بكتبه ، والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفكر انه لم يلتزم مذهباً من المذاهب فى كتبه ، هو مع الأشعرية أشعري ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف ، كما قيل :

يوم يمان إذا لاقيت ذا يمن ... وان لقيت معديا فعدناني

والذى يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التى تتضمن العلم الا لمن كان من أهل العلم ، كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من كان ليس أهلا لها .

غلط ابن رشد في حكاية المذاهب في الأمور الالهية :

قلت : أما عده ابو حامد ممن لا يقر بمعاد الأبدان ، فهو وان كان قد قال فى بعض كتبه ما نسب لأجله الى ذلك فالذي لا ريب فيه أنه لم يستمر على ذلك بل رجع عنه قطعاً ، وجزم بما عليه المسلمون فى القيامة العامة كما أخبر به الكتاب .

وأما ذكره أن هذا قول كثير من المتصوفة فلا ريب أن فى المتصوفة والمتفقهة وغيرهما من هو صديق ومن هو زنديق ، فان انتحال الخيلة(١) والقول ظاهراً(٢) ليس باعظم من انتحال الاسلام ، وإن كان فى نفس ادعاء الاسلام على عهد النبي وفى سائر الأعصار منافقون كثيرون فهؤلاء موجودون فى جميع الأصناف من المنتسبين الى العلم وإلى العبادة ، وفى الصحيحين عن أبي موسى الأشعري قال النبي ﷺ : « مثل المؤمن الذى يقرأ القرآن مثل الاترجة طعمها طيب وريحها طيب ، ومثل المؤمن الذى لا يقرأ القرآن مثل التمرة طعمها طيب ولا ريح لها ، ومثل المنافق الذى يقرأ القرآن مثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مر ، ومثل المنافق الذى لا يقرأ القرآن مثل الحنظلة طعمها مر ولا ريح لها »

غلط على الغزالى، وعلى الصوفية ، وفي الاحتجاج بحديث علي

فأما « شيوخ الصوفية » المشهورون عند الأمة الذين لهم فى الأمة لسان صدق : مثل أبي القاسم الجنيد(٣) وسهل بن عبد الله التستري(٤) وعمرو بن عثمان

---

(١) أي قول بالتخييل .

(٢) أي القول بالظواهر المخالف للشريعة .

(٣) أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز ، امام الصوفية في زمانه توفي ببغداد سنة ٢١٥ ولما سئل عن التوحيد قال : التوحيد أفراد الحدوث عن القدم . وانظر ص ٤٩٣ جـ ٢ من الفهارس العامة الجنيد (وليس الجنيدي) .

(٤) سهل بن عبد الله بن يوسف التستري أحد أئمة الصوفية وعلمائهم ، له كتاب في تفسير القرآن توفي ٢٨٣ هـ — الأعلام . وانظر جـ ٢ ص ٤٩٦ من الفهارس العامة .

المكي (١) وأبى العباس ابن عطاء (٢) بل مثل أبى طالب المكي (٣) وابى عبد الرحمن السلمي (٤) وأمثال هؤلاء فحاشا لله أن يكونوا من أهل هذا المذهب؛ بل هم من أبعد الطوائف عن مذهب الجهمية فى سلب الصفات ، فكيف يكونون فى مذهب الدهرية المنكرين لانفطار السموات والأرض وانشقاقها ؟! نعم يوجد مثل ذلك فى المتكامين بكلام الفقهاء من أهل الفلسفة والكلام وغيرهم . وهذا الرجل قدذكر أصناف الأمة فى الأمور الهية الذين سماهم «حشوية» و«الاشعرية» و«المعتزلة» و«الباطنية» ، وذكر الصنف الرابع الباطنية ولم يتعقبهم بكلام الا ماذكره من مذهب الصوفية انهم يلتمسون العلم بطريقة اماتة الشهوات . فان كان قد جعل هؤلاء هم الباطنية فهذا خطأ عظيم ، وإن كان يوجد فيهم من يقول بقول الباطنية ، كما يوجد مثل ذلك فى المتكامين والفقهاء ، ولعل شبههم فى ذلك مع ما حكاه عنهم فى أمر المعاد انهم يقولون : علم الباطن وينتسبون الى علم الباطن ؛ ولكن هذا اللفظ فيه إجمال وإيهام ؛ فالصوفية العارفون الذين لهم فى الأمة لسان صدق إذا قالوا : علم الباطن ، وعلوم الباطن ، ونحو ذلك . فهم لا يريدون بذلك ما يناقض الظاهر ؛ بل هم متفقون على أن من ادعا باطناً من الحقيقة يناقض ظاهر الشريعة فهو زنديق ، وانما يقصدون بذلك عمل باطن الانسان الذى هو قلبه بالأعمال الباطنة كالمعرفة والمحبة والصبر والشكر والتوكل والرضا ونحو ذلك ما هو كله تحقيق ، كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى .

---

(١) قال الذهبي كان من نظراء الجنيد كبير القدر مات قبل الثلاثمائة ، ساق المؤلف جملة من كتابه (التعرف) بأحوال العباد والمتعبدين في (الحموية) .

(٢) في « طبقات الصوفية » أبو عبد الله أحمد بن عطاء الروذباري ابن أخت الشيخ أبي علي الروذباري .

(٣) محمد بن علي الصوفي صاحب « قوت القلوب م ٣٨٦ » وانظر ص ٤٩١ جـ ٢ الفهارس العامة .

(٤) عبد الله بن حبيب التابعي المقري م ٨٤ وانظر جـ ٢ ص ٤٩١ من الفهارس العامة في ترجمته ومؤلفاته .

ومما يبين تناقض الفريقين لاشتراكهما فى النفي والتعطيل ان كل حجة يحتج بها أحدهما على الآخر تنقض مذهبه أيضا ، كما تنقض مذهب خصمه ؛ ولهذا عمدة كلامهم بيان كل طائفة تناقض الأخرى وان كانت هي ايضا متناقضة كما نبهنا عليه غير مرة(١) .

ويوضح ذلك ماذكره هذا القاضى ابو الوليد ابن رشد الحفيد فى كتابه الذى سماه : « مناهج الأدلة فى الرد على الأصولية » هذا بعد أن قال فى خطبته : أما بعد فان كنا قد بينا فى أول هذا الكتاب مطابقة الحكمة للشرع ، وأمر الشريعة بها ، وقلنا هناك : إن الشريعة ظاهر ومئول ، وأن الظاهر فيها هوفرض الجمهور ، وأن المئول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله .

قلت : قد جعل فرض الجمهور اعتقاد الباطل الذيهو خلاف الحق إذا كان الحق خلاف ظاهره ، وقد فرض عليهم حمله على ظاهره ، قال : وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ، وأنه لايحل للعلماء أنيفصحوا بتأويله للجمهور ، كما قال علي رضى الله عنه : « حدثوا الناس بما يفهمون ، اتريدون أن يكذب الله و رسوله » قلت حرف لفظ حديث علي ومعناه ؛ فان علياً قال - كما ذكره البخاري فى صحيحه من رواية معروف بن خربوذ ، عن أبى الطفيل ، عن علي ، قال : « حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون أتحبون أن يكذب الله و رسوله» . وهذا يدلعلى نقيض مطلوبه ، لأنه قال أتحبون أنيكذب الله و رسوله ، فعلم ان الأحاديث التى قالها الله و رسوله أحاديث لا يطيق كل أحد حملها ، فاذا سمعها من لا يطيق ذلك كذب الله ورسوله ، وهذا إنما يكون

---

(١) في هذا الكتاب وغيره .

فى ما قاله الرسول ﷺ وتكلم به ؛ لا فى خلاف ما قاله ، ولافى تأويل ما قال خلاف ظاهره ، فان ذكر ذلك لا يوجب ان المستمع يكذب الله ورسوله ؛ بل يكذب المتأول المخالف لما قال الله ورسوله . نعم نفس ذلك التأويل المخالف لقوله يكون تكذيباً لله ورسوله : إما فى الظاهر ، وإما فى الباطن والظاهر . فلو أريد ذلك لكان يقول : اتريدون ان تكذبوا الله ورسوله ، أو أن تظهروا تكذيب الله ورسوله . فان المكذب من قال ما يخالف قول الله ورسوله إما ظاهراً ؛ وإما ظاهراً وباطنا . وعلي إنما خاف تكذيب المستمع لله ورسوله ، وهذا لا يكون لمجرد تأويل المتأولين ؛ فان المؤمن لا يكذب الله ورسوله لقول مخالف لتأويل يخالف ذلك ؛ بل يرد ذلك عليه .

فان قال : هذه التأويلات الباطنة قد ذكرها النبي ﷺ للخاصة

قيل : هذا من الافك المفترى الذى اتفق أهل العلم بالاسلام على أنه كذب ، وقد ثبت عن علي رضي الله عنه فى الصحيح من غيروجه لما سأله من ظن أن عنده من الرسول علماً اختص به فبين لهم علي رضى الله عنه أنه لم يخصه بشيء (١) .

نسبته أهل الاثبات الذين لقبهم (بالحشوية) الى التقصير في الطريق الى معرفة وجود الله (٢)

قال الحفيد : فقد رأيت أن أفحص فى هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها ، ونتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع ﷺ بحسب الجهد والاستطاعة ؛ فان الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كل الاضطراب فى هذه الشريعة ؛ حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مباح

---

(١) في الصحيحين أنه قيل له : « هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب تقرؤونه ؟ فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة الا هذه الصحيفة . وفيها أسنان الابل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر » وفي لفظ « هل عهد اليكم رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً لم يعهده الى الناس ؟ فقال لا » وفي لفظ : « الا فهما يؤتيه الله عبداً في كتابه » .

(٢) وهو استدلالهم بالسمع دون العقل في نظره .

الدم والمال ، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة ، وأشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمى (الأشعرية) وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة . والتى تسمى (المعتزلة) والطائفة التى تسمى (بالباطنية) ، والطائفة التى تسمى (بالحشوية) وكل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة ، وحرفت كثيراً من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى الذى قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وان من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع . واذا تؤمل جميعها وتؤمل مقصد الشارع ظهر أنها كلها أقاويل محدثة ، وتأويلات مبتدعة . وانا أذكر من ذلك مايجرى مجرى العقائد الواجبة فى الشرع التى لا يتم الايمان إلابها ، واتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع ﷺ ؛ دون ما جعل أصلا فى الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح ، وأبدأ من ذلك بتعريف ما قصد فى الشرع أن يعتقد الجمهور فى الله تبارك وتعالى ، والطرق التى سلك بهم فى ذلك ، وذلك فى الكتاب العزيز ، ونبتدي من ذلك معرفة الطريق التي تفضي الى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعلمها المكلف . وقبل ذلك فينبغي أن نذكر اذاً تلك الفرق المشهورة فى ذلك ، فنقول :

أما الفرقة التى تدعى « بالحشوية » فانهم قالوا : إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لاالعقل . أعنى ان الايمان بوجود الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه السمع ان يتلقى من صاحب الشرع كما يتلقى منه أحوال العبادة وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه . وهذه الفرقة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التي نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى وتقدس ودعاهم من قبلها إلى الاقرار به ، وذلك أنه يظهر من غير ما آية من

كتاب الله تعالى أنه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود الباري سبحانه وتعالى بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تعالى : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) الآية ، ومثل قوله تعالى : (أفي الله شك فاطر السموات والأرض) الى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى . وليس لقائل ان يقول : إنه لو كان ذلك واجباً على كل من آمن بالله تعالى — أعني أن لا يصح ايمانه من قبل وقوعه عن هذه الأدلة - لكان النبي ﷺ لا يدعو أحداً الى الاسلام الا عرض عليه هذه الأدلة ؛ فان العرب كلها كانت تعترف بوجود الباري سبحانه وتعالى ، ولذلك قال تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ولا يمتنع أن يوجد من الناس من يبلغ به فدامة الطبع و بلادة القريحة الا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التي نصبها الشارع ﷺ للجمهور وهذا فهو اقل الوجود ، واذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع .

ونسب كل الأشعرية الى سلوك غير الطريق الشرعية - وهي طريقة الأعراض

ثم قال : وأما « الأشعرية » فرأوا أن التصديق بوجود الله تعالى لا يكون الا بالعقل ؛ لكن سلكوا فى ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية . وساق الكلام كما ذكرنا عنه أولا .

ابطال تسميته أهل الاثبات بـ « الحشوية » وأول من لقبهم به

قلت : مسمى « الحشوية » فى لغة الناطقين به ليس هو اسماً لطائفة معينة لها رئيس قال مقالة فاتبعته كالجهمية والكلابية والأشعرية ، ولا اسماً لقول معين من قاله كان كذلك . والطائفة إنما تتميز بذكر قولها ، أو بذكر رئيسها ؛ ولهذا كان المؤمنون متميزون بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، فالقول الذى يدعون اليه هو كتاب الله ، والامام الذي يوجبون اتباعه هو رسول الله ﷺ ،

وعلى هذا بني الايمان ، و بذلك وجب الموالات والمعاداة ، كما قال تعالى : (إنما وليكم الله و رسوله والذين آمنوا - إلى قوله - فان حزب الله هم الغالبون) وقال تعالى : (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وأمثال ذلك ، وقال تعالى : (وإذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) وكذلك ذكر ذلك فى البقرة والمائدة ولقمان : فذكر أن الكفار لا يستجيبون لذلك ، وكذلك ذكر عن المنافقين فقال : (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت ، وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا . وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) فأخبر عن الكافرين والمنافقين انهم يعرضون عن الاستجابة للكتاب والرسول ، فعلم أن المؤمنين ليسوا كذلك ؛ بل هم كما قال الله تعالى : (إنما كان قول المؤمنين إذ دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا واطعنا) وقال : (فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لايجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ، ويسلموا تسليما) و بذلك أمرهم حيث قال : (ياايها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإذا تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير واحسن تأويلا) و بذلك حكم بين اهل الأرض كما قال تعالى : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ماجاءتهم البينات بغياً بينهم ، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) وشواهد هذا الأصل كثيرة .

والناس منذ بعث الله تعالى محمداً ﷺ ثلاثة أصناف : إما كافر معلن ، وإما منافق مستتر ، وإما مؤمن موافق ظاهراً وباطناً ، كما ذكر الله تعالى هذه الأصناف الثلاثة فى أول سورة البقرة ، وحينئذ فالواجب أن يكون الرجل مع المؤمنين باطنا وظاهراً ، وكل قول أو عمل تنازع الناس فيه رده الى الكتاب والسنة ، ولايجوز وضع طائفة بعينها يوالى من والته ويعادي من عادته ؛ لاأخص من المؤمنين ـ لو كانت اسماؤهم للتعريف المحض كالمالكية ، والشافعية ، والحنبلية ، أو غير ذلك ـ ولا أعم من ذلك ـ مما يدخل فيه المسلم والكافر كجنس النظر والعقل أو العبادة المطلقة ونحو ذلك — ولا يجوز تعليق الحب والبغض والموالاة والمعادات إلا بالأسماء الشرعية ، وأما أسماء التعريف كالأنساب والقبائل فيجوز أن يعرف بها مادلت عليه ، ثم ينظر فى موافقته للشرع ومخالفته له .

واذا كان كذلك فأول من عرف أنه تكلم فى الاسلام بهذا اللفظ عمرو ابن عبيد (١) رئيس المعتزلة ـ فقيههم وعابدهم ـ فانه ذكر له عن ابن عمر (٢) شيء يخالف قوله ، فقال : كان ابن عمر حشويا . نسبه الى الحشو: وهم العامة والجمهور . وكذلك تسميهم الفلاسفة ، كما سماهم بذلك صاحب هذا الكتاب . والمعتزلة ونحوهم يسمونهم « الحشوية » والمعتزلة تعنى بذلك كل من قال بالصفات وأثبت القدر . وأخذ ذلك عنها متأخروا الرافضة فسمو [هم]: «الجمهور» بهذا الاسم. وأخذ ذلك عنهم القرامطة الباطنية فسموا بذلك كل من اعتقد صحة ظاهر الشريعة فمن قال عندهم بوجوب الصلوات الخمس والزكاة المفروضة وصوم رمضان وحج البيت وتحريم الفواحش والمظالم والشرك ونحو ذلك سموه حشويا ، كما رأينا ذلك

والرافضية والفلاسفة تسميهم « الجمهور » أيضاً كذلك

---

(١) عمرو بن عبيد بن باب أبو عثمان من أئمة المعتزلة م ١٤٤ . واليه تنسب فرقة العمروية ، وانظر جـ ١٠ ص ٣٥٨ ــ ٣٦١ ، ٣٦٦ من مجموع فتاوي الشيخ رحمه الله .

(٢) عبد الله بن عمر الصحابي الجليل .

مذكوراً فى مصنفاتهم ، والفلاسفة تسمى من أقر بالمعاد الجسمي والنعيم الحسي «حشويا» واخذوا ذلك عن المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية فسموا من أقر بما ينكرونه من الصفات ومن يذم مادخلوا فيه من بدع أهل الكلام والجهمية والارجاء «حشويا» ومنهم أخذ ذلك هذا المصنف (١) .

الطريق الذي حكاه عن أهل الاثبات لم يقولوه ، سبب هذا الخطأ ، أول من حكاه عنهم المعتزلة

ومما يبين ذلك أن القول الذى حكاه عنهم لايعرف فى الاسلام عالم معروف قال به ، ولاطائفة معروفة قالت به ؛ ولكن قد يقول بعض العوام قولا لايفصح بمعناه وحجته يظن به مستمعه أنه يعتقد ذلك . والتحقيق ان هذا النقل انما نقلته المعتزلة ومن وافقهم عليه كهذا الرجل بطريق اللزوم لأنهم سمعوه منهم أو وجدوه مأثوراً عنهم ، وذلك أنهم يسمعون أهل الايمان من أهل الحديث والسنة والجماعة والفقهاء والصوفية يقولون : الكتاب والسنة واذا تنازعوا فى مسألة من موارد النزاع بين الأمة فى مسائل الصفات أو القدر أو نحو ذلك قالوا : بيننا و بينكم الكتاب والسنة ، فاذا قال لهم ذلك المنازع : بيننا و بينكم العقل ، قالوا : نحن مانحكم الا الكتاب والسنة ، ونحو هذا الكلام الذى هو حقيقة اهل الايمان وشعار أهل السنة والجماعة ، وحلية أهل الحديث والفقه والتصوف الشرعي : قالوا بموجب رأيهم: يلزم من هذا أن تكون معرفة الله تعالى لاتحصل الا بخبر الشارع إذا لم يكن للعقل مجال فى اثبات المعرفة . وهذا جهل منهم ، وقول بلا علم ؛ فان أحداً من هؤلاء لم يقل إن الله تعالى لايعرف الا بمجرد خبر الشارع الخبر المجرد ، فان هذا لا يقوله عاقل ؛ فان تصديق المخبر قبل المعرفة بصدقه فى قوله انه رسول الله بدون المعرفة بانه رسول ممتنع (٢) ومعرفة انه رسول الله ممن لا يعرف ان الله موجود ممتنع . فنقل مثل هذا القول عن طائفة توجد فى الأمة أو عن

---

(١) الرازي .

(٢) ويظهر أن في العبارة تكراراً .

عالم معروف فى الأمـــــة من الـكذب البين ، وهو من جنس وضع الملاحدة للأحاديث المتناقضة على المحدثين ليشنوهم بذلك عند الجهال ؛ لـكن من عموم المؤمنين اهل الحديث وغيرهم من لا يحسن ان يجيب عما يورد عليـه من الشبه ، ومن لا يحسن البيان عما انعقد فى نفسه من البرهان ، واستقر عنده من الايمان ، ولـكن هذا لا يبيح ان ينقل عنه البهتان ، كيف وشعارهم الدعاء الى الـكتاب والسنة ؟! والقرآن مملوء من طريق تعريف الله تعالى لعباده بالأدلة الواضحة المعقول والأمثال المضروبة التى هي القياسات العقلية .

واشتمل القرآن - وهو طريـق أهـل الاثبـات وشعارهم - من الأدلـة العقلية فـي الأمـور الالهية ... على اكثر مما يذكره اهـل الكـلام والفلســفة وما تقصر عنـه عقولهـم

ونحن قد بينـــا فى غير هذا الموضع (١) ان القرآن بين فيه أصول الدين فى المسائل والدلائل على غاية الاحكام ونهاية التمام ، وأن خلاصة ما يذكره أهل الـكلام والفلسفة إنما هو بعض ما بينه القرآن والحديث ، مع سلامة ذلك عما فى كلامهم من التناقض والاختلاف ، واشتماله على ما تقصــر عنه نهاية عقولهم ، وما لا يطمعون ان يـكون من مدلولهم . و بينا أن تعريف الشارع ودلالة الشرع ليس بمجرد الاخبار كما يظنه من يظن ذلك من أهل الـكلام والفلسفة ، فان مثل هذا الظن بالشارع هو الذي أوجب أن يلمزوا المؤمنين بماهم به أولى وأحرى (والذين يلمزون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا وإثماً مبينا) وهذا حال الـكفار والمنافقين الذين قال الله تعالى فيهم : (وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولـكن لا يعلمون . واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا ، واذا خلوا الى شياطينهم قالوا إنا معكم ، إنما نحن مستهزئون) وقال : (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون . وإذا مروا بهم يتغامزون. وأذا انقلبوا الى أهلهم انقلبوا فـكهين)

---

(١) انظر ص ١١٥ جـ ١ من الفهارس العامة .

فان الله سبحانه ضمن كتابه العزيز فيما أخبر به عن نفسه واسمائه وصفاته من الأدلة والآيات والأقيسة التى هي الأمثال المضروبات ما بين ثبوت المخبر بالعقل الصريح ، كما يخاطب أولي الألباب ، والنهى ، والحجر ، ومن يعقل ، ويسمع ؛ بل قد ضمن كتابه من الأدلة العقلية فى أمر المعاد ، ما هو بين لعامة العباد ؛ بل ضمن كتابه العزيز من الأدلة العقلية على ثبوت الأمر والنهي والوعد والوعيد ما نبه عليه فى غير هذا الموضع ، كقوله تعالى : (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد. ألا إنهم فى مرية من لقاء ربهم، ألا إنه بكل شيء محيط) . فكيف يكون أهل الكتاب والسنة والايمان يقولون : إن الله تعالى إنما يعرف وجوده بمجرد خبر الشارع المجرد ؟ !

اذا قال اهل الاثبات لا مجال للعقل في معرفة الله ، أو نهوا عما يسمى الكلام أو النظر فلذلك وجوه صحيحة

وأما ما قد يقولونه من أن العقل لا مجال له فى ذلك أو ينهون عن الكلام ، او عن ما سمي معقولات ونظراً ، ونحو ذلك : فهذا له وجوه صحيحة ثابتة بالكتاب والسنة ؛ بل و بالعقل أيضاً ، و بعضهم قد لا يفرق بين ما يدخل فى ذلك من حق وباطل ، و بعضهم قد يقصر عن الحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة ، كما ذكره هذا الرجل؛ ولا ريب أن التقصير ظاهر على أكثر المنتسبين الى الكتاب والسنة من جهة عدم معرفتهم بما دل عليه الكتاب والسنة ولوازم ذلك

فيقال : من الوجوه الصحيحة انما نطق به الكتاب وبينه ، أو ثبت بالسنة الصحيحة ، أو اتفق عليه السلف الصالح فليس لأحد أن يعارضه (١) معقولا ونظراً او كلاماً و برهانا وقياسا عقلياً اصلا ، بل كل ما يعارض ذلك فقد علم أنه باطل علما كلياً عاماً . وأما تفصيل العلم ببطلان ذلك فلا يجب على كل أحد؛

(١) أي بما يسمى ذلك معقولا الخ .

بل يعلمه بعض الناس دون بعض ، وأهل السنة الذين هم اهلها يردون ماعارض النص والاجماع من هذه وأن زخرفت بأسماء ماأنزل الله بها من سلطـــان ، قال تعالى : (وكذلك جعلنا لـكل نبي عدواً شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً . ولوشاء ربك مافعلوه فذرهم ومايفترون) فأعداء النبيين دائما يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً .

وكذلك من الوجوه الصحيحة أن موارد النزاع لاتفصـل بين المؤمنين إلا بالـكتاب والسنة وأن كان احد المتنازعين يعرف مايقوله بعقـــله ، وذلك أن قوى العقول متفاوتة مختلفة ، وكثيرا مايشتبه المجهول بالمعقول ، فـلا يمـكن أن يفصل بين المتنازعين قول شخص معين ولا معقوله ؛ وانما يفصل بينهم الـكتاب المنزل من السماء ، والرسول المبعوث المعصوم فيما بلغه عن الله تعالى ، ولهذا يوجد من خرج عن الاعتصام بالـكتاب والسنة من الطوائف فانهم يفترقون ويختلفون (ولايزالون مختلفين الا من رحم ربك) وأهل الرحمة : هم أهل الايمان والقرآن .

ومن الوجوه الصحيحة أن معرفة الله باسمائه وصفاته على وجه التفصيل لاتعلم الا من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام : إما بخبره ، وإما بخبره وتنبيهه ودلالته على الأدلة العقلية ، ولهذا يقولون : لانصف الله الا بما وصف به نفسه أووصفه به رسوله ﷺ ، قال الله تعالى : (سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين . والحمدلله رب العالمين) .

الطريقة التي نسبها الى الأشعري لا يقول بها الأشعري ولا أكثر أئمتهم

ثم ذكر ابن رشد الـكلام على الطريق التي عزاهـا الى « الأشعرية » وابوالحسن الأشعرى قد بين فى رسالته الى أهل الثغر « بيان الابواب »(١) ان هذه الطريق مبتدعة ، وانها ليست هي طريقة الأنبياء واتباعهم ، بل هي محرمة عندهم ،

(١) وتقدم ذكرها .

كما سنذكر ذلك عنه ، وكذلك ذكر غير واحد عن متقدمي أصحابه ومتأخريهم حتى ابو عبدالله الرازي بين أن معرفة الله تعالى ليست منحصرة فى هذه الطريق التى حكاها عن الأشعرية ، و بين غلط ابى المعالى فى قوله : اعلم ان أول مايجب على البالغ العاقل القصد الى النظر الصحيح المفضي الى العلم بحدوث العالم . و بين أن العلم بحدوث العالم يمكن أن يعلم بالسمع ، فضلا عن ان لايكون طريقا الى اثبات الصانع الا العلم بحدوثه بالطريق الذى ذكره ، وان يكون القصد الى النظر فى هذه الطريق . وكذلك الغزالي قبله بين حصول المعرفة بدون هذه الطريق .

و بالجملة فانه وان كان ابو المعالى ونحوه يوجبون هذه الطريقة فكثير من أئمة الأشعرية او اكثرهم يخالفونه فى ذلك ، ولايوجبونها ، بل إما أن يحرموها ، أو يكرهوها ، أو يبيحوها وغيرها . و يصرحون بأن معرفة الله تعالى لاتتوقف على هذه الطريقة ولا يجب سلوكها .

ثم هم قسمان : قسم يسوقها و يسوق غيرها و يعدها طريقا من الطرق . فعلى هذا إذا فسدت لم يضرهم . والقسم الثانى : يذمونها ، و يعيبونها ، و يعيبون سلوكها ، و ينهون عنها : اما نهي تنزيه ، وأما نهي تحريم ، كما ذكره ابو الحسن الأشعري فى رسالته كما سنذكره عنه ، كما ذكر ذلك طوائف ممن لا يبطل تلك الطريقة كأبي سليمان الخطابي ونحوه :

طريقتهم التي ذكرها الخطابي والأشعري ، ومذهب حذاق الأئمة والعلماء فيهـا

قال الشيخ ابو سليمان الخطابي فى « كتاب شعار الدين » أما بعد : فان أخاً من اخواني سألني بيان ما يجب على المسلمين علمه ولا يسعهم جهله من أمر الدين وشرح أصوله : فى التوحيد ، وصفات البارى تعالى ، والكلام فى القضاء والقدر والمشيئة ، والدلالة على نبوة محمد ﷺ ، و بيان إعجاز القرآن ، والقول فى ترتيب الصحابة رضى الله عنهم اجمعين ، وما يتصل به من الكلام ،

وطلب إلي أن أورد في كل شيء منها أوضح ما أعرفه من الدلالة ، وأقربها من الفهم، ينتفع به من لا يرضى بالتقليد في مايعتقده من أصول الدين ، وكان مع ذلك ممن لا يحب النظر في الكلام، ولا يجرد القول على مذهب المتكلمين ، وذكر تمام الكلام ، وذكر عدة اصول من الاستدلال بخلق الانسان ، والاستدلال بتركيب المتضادات وتأليفها ، والاستدلال بما في الوجود من الحكمة الغائية الذي يسميه ابن رشد « دليل العناية » الدال على الارادة والرحمة والعناية الدالة على الصانع — الى أن قال :

وطرق الاستدلال كثيرة إلا أنا أخترنا منها في الكتاب ما هو أقرب الى الأفهام ، وأشبه بمذاهب السلف والعلماء ، وقد أنزل الله تعالى كتابه على رسوله ﷺ ، وحاج به قومه وهم عرب ليسوا بفلاسفة ولا متكلمين ، وانما خاصمهم بما يفهمه ألوا العقول الصحيحة ، ويستدركه ذووا الطباع السليمة وتشهد له المعارف ، وتجري به العادات القائمة ، فما قامت الحجة عليهم كان من الاستدلال على اثبات الصانع وحدوث العالم .

قال : وقد أبى متكلمو زماننا هذا الا الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها ، وزعموا أنه لا دلالة أقوى من ذلك ولا أصح منه . ونحن وان كنا لا ننكر الاستدلال بهذا النوع من الدلالة فان الذى أختاره ونوثره هو ما قدمنا ذكره ، لأنه أدلة اعتبار وطريق السلف من علماء أمتنا ، وإنما سلك المتكلمون في الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة واخذوه عنهم ، وفى الأعراض اختلاف كثير : فمن الناس من ينكرها ولا يثبتها رأساً . ومنهم من لايفرق بينها وبين الجواهر فى أنها قائمة بانفسها كالجواهر، والاستدلال لا يصح بها الا بعد استبراء هذه الشبهة . وطريقنا الذى سلكناه بريء من هذه الآفات ، سليم من هذه الريب .

قال : ولقد سلك بعض مشائخنا فى هذا طريقة الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة ، لأن دلائلها مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها ، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها ، فلما ثبتت النبوة صارت أصلا فى وجوب قبول مادعا اليه ﷺ . وهذا النوع مقنع فى الاستدلال لمن لا يتسع فهمه لاستدراك وجوه سائر الأدلة ، ولم يتبين تعلق الأدلة بمدلولاتها ، ولن يكلف الله نفسا الا وسعها .

قلت : هذه الطريق يستدل صاحبها بالنبوة على حدوث العالم ؛ لأن معرفة الصانع تعلم بدون ذلك إما بالأدلة الأخر ، وإما بالفطرة . وصدق الرسول مبني على مقدمات ضرورية ، أو نظرية قريبة من الضرورية ؛ ثم يستدل بقوله على حدوث العالم . فالخطابي فى هذه الطريق ذكر أن طريقة الأعراض غير منكرة عنده ، ولكنه كرهها ورغب عنها الى ما ذكر انه طريق السلف ؛ لأنها بدعة ولأن فيها آفات .

وقد قال فى رسالته فى « الغنية عن الكلام وأهله » كلاماً أسد من هذا وبين أنها محرمة — كما ذكره الأشعري فى رسالته الى أهل الثغر — فقال الخطابي فى هذه الرسالة : عصمنا الله تعالى واياك من الأهواء المضلة ، والآراء المغوية والفتن المحيرة ، ورزقنا واياك الثبات على السنة والتمسك بها ، ولزوم الطريقة المستقيمة التى درج عليها السلف ، وانتهجها بعدهم صالح الخلف ، وجنبنا وإياك مداحض البدع وبنيات طرقها العادلة عن نهج الحق وسوى الواضحة ، وأعاذنا وإياك من حيرة الجهل ، وتعاطي الباطل ، والقول بما ليس لنا به علم ، والدخول فيما لا يعنينا ، والتكلف لما قد كفينا الخوض فيه ونهينا عنه ، ونفعنا وإياك بما علمنا ، وجعله سبباً لنجاتنا ، ولا جعله وبالا علينا برحمته . وقفت على

مقالتك ، وما وصفته من أمر ناحيتك ، وظهور ما ظهر بها من مقـالات أهل الـكلام ، وخوض الخائضين فيهـا ، وميل بعض منتحلي السنة اليها ، واغترارهم بها ، واعتذارهم فى ذلك بأن الـكلام وقاية السنة ، وجنـة لها يذب به عنها ، ويذاد بسلاحه عن حريمها ، وفهمت ما ذكرت من ضيق صـدرك بمجالستهم وتعذر الأمر عليك فىمفارقتهم، لأن توقفك بين أن تسلم لهم ما يدعونه من ذلك فتقبله ، و بين أن تقابلهم على ما يزعمونه فترده وتنـكره ، وكلا الأمرين يصعب عليك : أما القبول فلأن الدين يمنعك منـه ، ودلائل الـكتاب والسنة تحول بينك و بينه . وأما الرد والمقـابلة فلأنهم يطلبونك بأدلة العقول ، و يأخذونك بقوانين الجدل ، ولا يقنعون منك بظواهر الأمور . وسألتنى أن أمدك بما يحضرني فى نصرة الحق من علم و بيان ، وفى رد مقالة أولئك من حجة و برهان ، وأن أسلك فى ذلك طريقة لا يمـكنهم ردها ، ولا يسوغ لهم من جهـة المعقول إنـكارها ، فرأيت اسعافك به لازما فى حق الدين ، و واجب النصيحة لجماعـة المسلمين . وأنا أسـأل الله تعالى أن يوفق لما ضمنت لك ، وأن يعصم من الزلل فيه .

إعـلم يا أخي أن هذه الفتنة قد عمت اليوم وشملت : فشاعت فى البـلاد واستفاضت ، ولا يكاد يسلم من وهج غبارها الا من عصمه الله ، وذلك مصداق لقول الرسول ﷺ : « ان الدين بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء »(١) فنحن اليوم فى ذلك الزمان و بين أهله فلا تنـكر ما تشاهده منه وسل الله العافية من البلاء واحمده على ما وهبه لك من السلامة .

---

(١) ولفظ الحديث في الصحيح « بدأ الاسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء » وللمؤلف ـ ابن تيمية رسالة في شرح هذا الحديث انظر ج ١٨ ص ٢٩١ ـ ٣٠٥ من مجموع فتاويه .

ثم انى تدبرت هذا الشأن فوجدت عظم السبب فيـــه أن الشيطان صار بلطيف حيلته سول لـكل من أحس من نفسه بفضل ذكاء وذهن يوهمه أنه ان رضي فى علمه ومذهبه بظاهر من السنة واقتصر على واضح بيـــان فيها كان اسوة العامة، وعد واحداً من الجمهور والـكافة ، فجرهم بذلك الى التنطع فى النظر ، والتبدع فى مخالفة السنة والأثر ، ليبينوا عن طريق الدهماء ، ويتميزوا فى الرتبـــة عن من هو دونهم فى الفهم والذكاء ، واختدعهم بهذه المقدمة حتى أزلهم عن واضح المحجـــة ، وأورطهم فى شبهات تعلقوا بزخارفها ، وتاهوا فى حقائقها ، ولم يخلصوا فيها الى شفاء نفس ، ولا قبلوها بيقين ، ولما راؤا كتـاب الله تعالى ينطق بخلاف ما انتحلوه ، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه : ضـربوا بعض آياته ببعض ، فتأولوها على ما سنح لهم فى عقولهم ، واستوى عندهم على ما وضعوه من أصولهم، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله ﷺ ولغته المأثورة عنه، وردوها على وجوهها ، وأساؤا فى نقلتها القـالة : فوجهوا إليهم الظنون ، ورموهم بالفرية ، ونسبوهم الى ضعف السنة ، وسوء المعرفة بمعانى ما يروونه من الحديث ، والجهل بتأويله . ولو سلـكوا سبيل القصد ووقفوا عندما انتهى بهم التوقيف لوجدوا برد اليقين، وروح القلوب ، ولـكثرت البركة ، وتضاعف النماء ، وانشرحت الصدور ، ولأضاءت فيها مصباح النور (والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) .

واعـلم أن الأئمة الماضين والسلف المتقدمين لم يتركوا هذا النمط من الـكلام وهذا النوع من النظر عجزا عنه ولا انقطاعا دونه ، وقد كانوا ذوا عقول وافرة ، وأفهام ثاقبة ، وكان فى زمانهم هذه الشبه والآراء ، وهـــذه النحل والأهواء ؛ وإنما تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها لما تخوفوه من فتنتها ، وحذروه من سوء مغبتها ، وقد كانوا على بينـــة من أمرهم ، وعلى بصيرة من دينهم ، لما هداهم الله به من توفيقهم ، وشرح به صدورهم من نور معرفته . ورأوا أن

فيما عندهم من علم الـكتاب وحكمته وتوقيف السنة و بيانها غنى ومندوحة عمـا سواهما ، وأن الحجة قد وقعت بهما ، والعلة أز يحت بمكانهما . فلمـا تأخر الزمان بأهله ، وفترت عزائمهم فى طلب حقائق علوم الـكتاب والسنة ، وقلت عنايتهم بها ، واعترضهم الملحدون بشبههم ، المتحذلقون بجدلهم: حسبوا أنهم إن لم يردوهم عن انفسهم بهذا النمط من الـكلام و يدافعوهم بهـذا النوع من الجدل لم يقووا ولم يظهروا فى الحجاج عليهم ، فـكان ذلك ضلة فى الرأي ،وعيبا فيه، وخدعة من الشيطان . والله المستعان .

فان قال هؤلاء : فانـكم قد انـكرتم الـكلام ، ومنعتم استعمال أدلة العقول: فما الذى تعتمدون فى صحة أصول دينـكم ؟ ومن أي طريق تتوصـلون الى معرفة حقائقها وقد علمتم أن الـكتاب لم يعلم حقه والنبي لم يثبت صدقه الا بأدلة العقول وأنتم قد نفيتموها ؟

قلنـا : إنا لا ننـكر أدلة العقول والتوصل بها الى المعارف ، ولـكن لا نذهب فى استعمالها الى الطريقة التى سلـكتموها فى الاسـتدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم واثبات الصانع ، ونرغب عنهـا الى ماهو اوضح بيانا ، وأبين برهانا ؛ وانما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة ، وانما سلـكت الفلاسفة هـذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة ، فـكان أقوى شيء عندهم فى الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء . فأما مثبتوا النبوات فقد أغنـاهم الله تعالى عن ذلك و كفاهم كلفة المؤونة فى ركوب هذه الطريقة المتعوجة التى لا يؤمن الغيب على راكبها ، والابتداع والانقطاع على سالـكها .

و بيان ماذهب اليه السلف من أئمة المسـلمين رحمة الله عليهم اجمعين والاستدلال على معرفة الصـانع سبحانه وتعالى ، واثبات توحيده وصفاته ،

وسائر مادعى أهل الـكلام انه لا يتوصل اليه الا من الوجه الذي يزعمونه : هو أن الله سبحانه وتعالى لما اراد إكرام من هداه لمعرفته بعث رسوله محمـداً ﷺ بشيراً ونذيراً ، وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً ، وقال له : (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك ، وان لم تفعل فما بلغت رسالته) وقال ﷺ فى خطبتـه فى حجة الوداع وفى مقامات له شتى و بحضرته عامة الصحابة رضوان الله تعـالى عليهم أجمعين : « ألاهل بلغت » ؟ فـكان ما انزل الله تعـالى وأمر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه لقوله : (اليوم أكملت لـكم دينـكم) فلم يترك ﷺ شيئاً من أمور الدين وقواعده وأصوله وشـرائعه وفصوله إلا بينه و بلغـه على كماله وتمامه ، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة اليه ؛إذ لاخلاف بين فرق الأمة أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال . فمعلوم أن أمر التوحيد واثبـات الصـانع لا تبرح فيهما الحاجة داعية أبداً فى كل وقت و زمان ، ولو أخر فيهـا البيان لـكان قد كلفهم مالا سبيل لهم اليه . واذا كان على ما قلت وقد علمنـا أن النبي ﷺ لم يدعهم من هذه الأمور الى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها ، اذ لا يمكن احداً من الناس أن يروي فى ذلك عنه ولا عن أحد من الصحابة من هذا النمط حرف واحد فما فوقه لا من طريق تواتر ولا آحاد: علم انهم قد ذهبوا خلاف مذاهب هؤلاء ، وسلـكوا غير طريقتهم .

قلت : وهذا الـكلام يشبه ما ذكره ابو الحسن الأشعرى فى رسـالته ومضمون ذلك ان هذه الطريقة محدثة مبتدعة، مستغنى عنها، منهي عن سلوكها لذلك ، وليس فيه بيان أنها باطلة . ولـكون أمثال هؤلاء لا يعتقدون بطلانهـا فى الباطن و إن نهوا عن سلوكها وقع منهم أقوال مبنية على بعض مقدماتها و إن خالفت النصوص والمعقول . والذي عليه حذاق الأئمة والعلماء أنها طريقة باطلة كما يقول ذلك طوائف من أهل الـكلام والفلاسفة . وهذا الحفيـد وان بين

طريقة متأخري الأشـعريـة (الأعـراض) باطلة ، وطريقة الفلاسـفة (التخييل) أبطل منهـا

بطلانها لكن طريقته فى الباطن أبطل من هذه وان سماها طريقة البرهان ؛ ولهذا لما فرغ من الرد على الأشعرية فى هذه الطريقة وذكر طريقة ثانية لأبى المعالي : وهي أن العالم جائز ، والجائز لابد له من مخصص . تكلم عليها بما ليس هذا موضعه (١) .

الى أن قال : (٢) فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية فى السلوك الى معرفة وجود الباري ليست طرقاً نظرية يقينية ، ولا طرقاً شرعية يقينية ، وذلك ظاهر لمن تأمل اجناس الأدلة المنبهة فى الكتاب العزيز على هذا المعنى - اعنى معرفة وجود الصانع - وذلك أن الطرق الشرعية اذا تؤملت وجدت فى الأكثر قد جمعت وصفين : (أحدهما) أن تكون يقينية، (والثانية) أن تكون بسيطة غير مركبة — أعنى قليلة المقدمات — فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول .

حكاية ابن رشد لطريقة الصوفية في اثبات وجود الله

قال : وأما « الصوفية » فطرقهم فى النظر ليست طرقاً نظرية - أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة - وانما يزعمون أن المعرفة بالله و بغيره من الموجودات شيء يلقى فى النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية ، واقبالها بالفكرة على المطلوب و يحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى : (واتقوا الله و يعلمكم الله) ومثل قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و إن الله لمع المحسنين) ومثل قوله تعالى : (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) الى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى . ونحن نقول : إن هذه الطريقة وان سلمنا وجودها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً ،

(١) وتقدم .

(٢) ابن رشد .

والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً فى صحة النظر مثل ماتكون الصحة شرطاً فى ذلك ؛ لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها وان كانت شرطا فيها ، كما ان الصحة شرط فى التعلم وان كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها فى جملتها حثا : أعنى على العمل ، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم ؛ بل أن كانت نافعة فى النظرية فعلى الوجه الذي قلنا ؛ وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه .

طريقة المعتزلة – التي جهلها ابن رشد – هي طريقة الأعراض ، هم أهلها

قال : وأما « المعتزلة » فانه لم يصل الينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ، و يشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية .

قال : فان قيل : فاذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود البارى سبحانه وتعالى ، فما هي الطريقة الشرعية التى نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟ قلنا : الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها إذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت تنحصر فى جنسين : (أحدهما) طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ، ولنسم هذا دليل العناية . و(الطريقة الثانية) : مايظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد والادراكات الحسية والعقل ، والنسم ، هذا دليل الاختراع . ثم تكلم على شرح كل واحد من الطريقين (١) .

والأشعرية تلقتها عنها ، كما تلقت المعتزلة عن المتفلسفة

قلت : أما « المعتزلة » فطريقتهم هي طريقة الأعراض : هم أهل هذه الطريقة وأشهر الطوائف بها ، وعنهم تلقاها من المعتزلة (٢) و بمثل هذه الطريقة ولوازمها

(١) انظر فلسفة ابن رشد ص ٤٥ .
(٢) يعنى أبا الحسن الأشعري كما يأتي في النقل .

كثر ذم السلف والأئمة لهم فى ماذموه من الـكلام ومن الجهمية فإنهم من أشهر الطوائف بهذا الـكلام المبني على هذه الطريقة طريقة الأعراض والجواهر، ومذهب الجهمية الذى هو نفي الصفات ؛ إذ البدع المضافة الى الأشعرية هي تعلماً من أصولهم و بذلك نعتهم من نعتهم من أهل الحديث والفقهاء والصوفية والفلاسفة أيضـا كما ذكره أبو نصر فى رسالته الى أهل زبيد ، قال : ولقد حكى لي محمد بن عبدالله المالـكى المغربي وكان فقيها صالحا ، عن الشيخ ابى سعيد البيرقي وهو من شيوخ فقهاء المالـكيين ببرقة ، عن استاذه خلف المعلم ، وكان من فقهاء المالـكية انه قال: الأشعرى أقام أربعين سنة على الاعتزال ثم أظهر التوبة ، فرجع عن الفروع ، وثبت على الأصول . قال ابو نصر : وهذا كلام خبير بمذهب الأشعرى وعودته .

قلت : وسبب هذا مقدمات هذه الحجة ونحوها حيث لم يبطلها . وابو الحسن الأشعرى يذكر ان المعتزلة مع الفلاسفة كذلك ، كماذكره فى « كتاب المقالات » فقال : الحمدلله الذى نظرنا خطأ المخطئين ، وعمى العمين وحيرة الحائرين ، الذين نفوا صفات رب العالمين ، وقالوا إن الله جل ثناؤه وتقدست اسماؤه لاصفـات له وانه لاعلم له ، ولاقدرة ولاحياة له ، ولاسمع له ، ولابصر له ، ولاعزة له ، ولاجلالة له ، ولا عظمة له ، ولا كبرياء له ، وكذلك قالوا فى سائر صفات الله تعـالى التى وصف بها نفسه . قال : وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولاقادر ولاسميع ولا بصير ولا قديم ، وعبروا عنـه بان قالوا : عين لم تزل . ولم يزيدوا على ذلك ، غير ان هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة فى الصفات لم يستطيعوا ان يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فاظهروا معناه بنفيهم ان يـكون للبارى علم وقدرة وحياة وسمع و بصر ، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسـفة تظهره من ذلك ، ولأفصحوا به ؛ غير أن خوف السيف يمنعهم من اظهار ذلك ، وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الأيادي

كان ينتحل قولهم ، فزعم أن البــــاري تعالى عالم قادر سميع بصير فى المجاز لا في الحقيقة . ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان يزعم أن الباري ليس بعـالم قادر سميع بصير حليم خليل فى حقيقة القياس ، وكذلك ذكر فى « الابانة » .

ولم ينتقد ابن رشـد مـن مقالـة الباطنية

وأما الفرقة الرابعة وهي « الباطنية » فلم يذكر لهم مقالة بعضها يرد ، وذلك لأنه منهم ؛ فانه يرى أن ظواهر الشـريعة فى وصف الله تعالى واليوم الآخر له باطن يخالف ظاهره ، وان فرض الجمهور اعتقاد ظاهره ، ومن تأوله فقـد كفر ، وفرض الذين سماهم أهل البرهان اعتقاد باطنه ووجوب تأويله ، ومن لم يتأوله فقد كفر ؛ لـكن قد ذكر عن الصوفية أنهم يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى فى النفس عند تجردها عن العوارض الشهوانية ، ولم يرض هذه الطريقة ؛ بل ذكر أن إماتة الشهوات شرط فى صحة النظر ؛ لأنها تفيد المعرفة بذاتها ، وقد ذكر مثل هذا عن طائفة من الصوفية انهم يرون فى المعـاد رأي الفلاسفة المشائين ، فتـكون الصوفية معدودين عنده من الباطنية ، وان كان اسم الباطنية يتناولهم عنده ويتناول الفلاسفة المشائين .

الباطنيـة صـنفان ، والصنـف الأول قسمان . وابن رشـد منـه

وحقيقـة الأمر أن اسم « الباطنية » قد يقال فى كلام الناس على صنفين : « أحدهما » : من يقول إن للـكتاب والسنة باطنـا يخالف ظاهرها . فهؤلاء هم المشهورون عند الناس باسم الباطنية من القرامطة وسائر انواع الملاحـدة ، وهم الذين عناهم هذا الفيلسوف .

وهؤلاء فى الأصل قسمان : (قسم) يرون ذلك فى الأعمال الظاهرة : حتى فى الصـلاة ، والصوم ، والحج ، والزكاة ، وتحريم المحرمات : من الفواحش ، والظلم والشرك ، ونحو ذلك : فيرون أن الخطاب المبين لوجوب هـذه الواجبات

وتحريم المحرمات ليس هو على ظاهره المعروف عند الجمهور ، ولـكن لذلك أسرار و بواطن يعرفونها ، كما يقولون: الصلاة معرفة أسرارنا ، والصوم كتمان اسرارنا ، والحج الزيارة الى شيوخنا المقدسين . فهؤلاء زنادقة منافقون باتفاق سلف أئمـة الاسلام ، ولا يخفى نفاقهم على من له بالاســلام أدنى معرفة . ثم خواصهم لا يقولون برفع هذه الظواهر عن الجمهور ؛ بل يقولون برفعها عن الخاصــة ، كما يقولون فى الأمور العملية ؛ فان من دفع أن يـكون الخطاب العلمي مراداً به هذه الأعمــال فهو للخطاب العملي اعظم دفعاً . وهذا الصنف يقع فى القرامطة المظهرين للرفض ، ويقع فى زنادقة الصوفية من الاتحادية الحلولية ويقع فى غالية المتـكلمة ؛ لـكن هؤلاء قد يدعون تخصيص الخطاب العام الموجب للصــلاة والزكاة والصيام والحج ـ وان كان ذلك كذبا معلوما بالاضطرار من دين الاسلام أنه باطل ، ـ لا يدعون رفع حـكم الخطاب مطلقاً . وأما عقلاء هــذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله فانهم يقولون بالباطن المخالف للظــاهر فى العلميات ، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها . وهذا قول عقلاء الفلاســفة المنتسبين الى الاسلام ، مع أنهم فى التزام الأعمال الشرعية مضطربون لما فى قلوبهم من المرض والنفاق ، وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة ، وابن سينا كان مضطرباً فى ذلك ؛ لـكن له عهد قد التزم فيه موافقة الشريعة ، وهم فى الجملة يرون موافقة الشريعة العملية أولى من مخالفتها . وليس هذا موضـع تفصيل مقالات الناس ، ولا يكاد تفصيل الباطل ينضبط .

الصنف الثاني الزهاد الذين لقبــوا « الصوفية » . وقد ينتسب الى هــؤلاء منهم براءاء منــه

وأما القسم الثانى : فالذين يتـكلمون فى الأمور الباطنة من الأعمال والعلوم؛ لـكن مع قولهم إنها توافق الظاهر ، ومع اتفاقهم على أن من ادعى باطناً يخالف الظاهر فهو منـافق زنديق . فهؤلاء هم المشهورون بالتصوف عند الأمـة ، وهم فى ما يتـكلمون فيه من الأعمــال الباطنة وعلم الباطن يستدلون على ذلك بالأدلة

الشرعية من الكتاب والسنة ، كما يستدل بذلك على الأعمال الظاهرة ، وذلك فى علم الدين والاسلام ، كما للانسان بدن وقلب . وهؤلاء من أعظم الناس انكاراً على من يخالف الظاهر ممن فيه نوع تجهم - دع الباطنية الدهرية - وهم أشد ايمانا بما أخبر به الرسول ﷺ باطنا وظاهراً من غيرهم ، وأشد تعظيما للأعمال الظاهرة مع الباطنة من غيرهم .

ولكن يوجد فيهم من جنس ما يوجد فى بقية الطوائف من البدعة والنفاق مثل من قد يرى الاستغناء بالعمل الباطن عن الظاهر ، ومن يدعي أن للقرآن باطنا يخالف ظاهره ، ونحو ذلك من صنوف المنافقين والزنادقة ، فهؤلاء بالنسبة الى الصوفية الذين هم مشائخ الطريقة الذين لهم فى الأمة لسان صدق بالنسبة الى المنافقين الزنادقة(١) ومن متكلمي الفلسفة ونحوهم موجودين فى الفقهاء بالنسبة الى الفقهاء الأئمة الذين لهم فى الأمة لسان صدق . فكما أن أولئك الأئمة الفقهاء برءاء من بدع أهل الكلام فضلا عن بدع الفلاسفة من الباطنية ونحوهم : فكذلك المشائخ الصوفية برءآء من بدع أهل التصوف ، فضلا عن من دخل فيهم من المتفلسفة وغيرهم . فهذا أصل عظيم ينبغي معرفته .

واعتبر ذلك بما ثبت مقبولا من أئمة المشائخ كالفضيل بن عياض، وأبي سليمان الداراني(٢) ومعروف الكرخى(٣) والسري السقطي(٤) والجنيد بن محمد، وسهل ابن عبد الله التستري ، وعمرو بن عثمان المكي ، وخلائق قبل هؤلاء من الصحابة

---

(١) لعل الجملة كما يلي : « كنسبة المنافقين .... الموجودين في الفقهاء الى الفقهاء » .

(٢) عبد الرحمن بن أحمد بن عطية الداراني العنسي ، و «داران» قرية من قرى دمشق توفي ٢١٥ وانظر « الرسالة القشيرية » ص ١٥ . ط . محمد صبيح وانظر جـ ١٠ ص ٦٨٧-٦٨٦،٨٠

(٣) معروف بن فيروز البغدادي م ٢٠٠ ، وانظر جـ ١٠ ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ جـ ١٢ ص ٨٣ من مجموع فتاوي ابن تيمية رحمه الله .

(٤) (أبو الحسن) سري بن المغلس السقطي البغدادي خال الجنيد وأستاذه م ٢٥١ ، وانظر جـ ١٠ ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ جـ ١٢ ص ٨٣ .

والتابعين ومن بعدهم من الذين ذكرهم ابو نعيم الأصبهانى(١) فى كتاب « حلية الأوليـــاء » وذكرهم أبو الفرج ابن الجوزي (٢) فى كتابه « صفوة الصفوة » من المتقدمين والمتأخرين .

طــرق الناس في التصنيف في أخبار الزهــاد

فان المصنفات فى أخبار الزهاد « ثلاثة أقسام » :

قسـم جرد النقل لأخبار القرون المفضلة من الصحابة والتابعين ونحوهم، كما ذكر ذلك الامام أحمد رحمه الله فى كتابه المشهور فى الزهــد (٣) فانه صنفه على الأسماء ، وذكر فيه زهد الأنبياء والصحابة والتابعين ، وان كان آخرون من المصنفين فى الزهد كعبد الله بن المبارك (٤) وهناد بن السري (٤) صنفوا ذلك على الأبواب .

وقسم ذكروا أخبار الزهاد المتأخرين من حين حدث اسـم التصوف ، كما فعل ابو عبد الرحمن السلمي فى كتــابه فى « طبقات الصوفية(٥)» وكما فعـــل ابو القاسم القشيري(٦) فى رسالته(٧) وابن خميس(٨) فى «مناقب الأبرار (٩) » ونحو هؤلاء .

---

(١) أحمد بن عبد الله بن أحمد بن اسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني الحافظ المشهور ـ ابن خلكان . وانظر عن كتابه « حلية الأولياء » ج ١٨ ص ٧١ ، ٣٢ من مجموع الفتاوي .

(٢) (أبو الفرج) جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد البغدادي الفقيه الحنبلي الواعظ م ٥٩٧ هـ . وانظر ج ٤ ص ١٦٥ ـ ١٩٠ ، ج ٥ ص ٤٠٠ ، ٤٠١ وانظر عن كتابه « صفوة الصفوة » ج ١٨ ص ٧٢ .

(٣) وقد طبع هذا الكتاب المذكور .

(٤) وقد طبع كتابه أيضاً .

(٥) هناد بن السري بن مصعب التميمي الدارمي ، محدث ، زاهد ، من حفاظ الحديث ، كان شيخ الكوفة في عصره له « كتاب الزهد ـ خ » ـ الأعلام .

(٦) وقد أشار المؤلف الى مصنفات أبي عبد الرحمن السلمي في المجلد (١١) ص ٥٧٨ و ج ٣٥ ص ١٨٤ ج ١٨ ص ٧٢ .

(٧) عبد الكريم بن هوازن ، (م ٤٦٥) بمدينة نيسابور .

(٨) « الرسالة القشيرية » في علم التصوف . وانظر ج ١٨ ص ٧٢ ج ١٠ ص ٦٧٨ من مجموع فتاوي ابن تيمية فصل فيه ما تضمنته هذه الرسالة ونحوها ، وقد طبعت هـذه الرسالة عدة طبعات .

(٩) حسين بن نصر بن أحمد الموصلي الشافعي م ٥٥٢ .

(١٠) « مناقب الأبرار ومحاسن الأخيـــار ـ خ » الأعـــــلام . وانظر ج ١٨ ص ٧٢ من مجموع الفتاوي .

وقسم ذكروا المتقدمين والمتأخرين ، كما فعل الحافظ ابو نعيم الأصبهانى، وابو الفرج ابن الجوزي وغيرهما .

وهؤلاء المشائخ الموجودون فى هذه الكتب ليس فيهم من هو معروف باعتقاد مذهب الباطنية المخالف للظاهر ؛ بل لهم من الكلام فى نقيض ذلك بل فى رد البدع الصغار وحفظ الشريعة باطنا وظاهراً من الكلام والقوة فى ذلك والموالاة عليه والمعاداة عليه مالايوجد كثير منه لكثير من أئمة الفقهاء ، وحذاق الشيوخ أكثر عناية بالرد على الجهمية من كثير من حذاق الفقهاء ؛ لا سيما الكاملين فى التصوف منهم وهم أهل الحديث ، كما كانوا يوصون الانسان أن يكتب الحديث وان تصوف ؛ فان هؤلاء من أعظم الناس رعاية لما جاءت به الشريعة من الأقوال والأعمال ، ومحافظة على مادل عليه ظاهرها مع تحقيق باطنها ، فيجمعون بين الظاهر والباطن .

طريقة هذا الصنف في الاستدلال ليس كما حكاه عنهم ابن رشد تقليداً للغزالي ، طرقهم ، وصحتها

وأما ما حكاه عنهم حيث قال : وأما « الصوفية » فطرقهم فى النظر ليست طريقة نظرية - اعنى من مقدمات وأقيسة - وإنما يزعمون المعرفة بالله و بغيره من الموجودات بشيء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالقلوب على المطلوب .

فيقال : هذه الأشياء انما أخذها هذا من كلام أبي حامد (١) فانه كثيراً ما يذكر فى كتبه ان الطريق الى المعرفة هي هذا ، وهو يذكر ذلك فى الكتب التي يذكر فيها المشائخ الصوفية . كما «الاحياء(٢)» وغيره ، و يذكر بعض مافى

---

(١) الغزالي .

(٢) المسمى « احياء علوم الدين » وقد بين ابن تيمية ما تضمن هذا الكتاب في عدد من رسائله في ص ٩٩ ج ٤ ص ٥٥١ ، ٥٥٢ ج ١٠ صد ٥٤ ، ٥٥ ، ٤٤١ ج ١٦ ص ٣٦٢ ج ١٧ .

النصوص والآثار وكلام المشائخ الصوفية من الدلالة على تأثير العمل الصالح فى حصول العلم . فظن هذا وأمثاله أن هذا مذهب الصوفية كما حكاه ، وليس الأمر على ماقالوه ، بل مشائخ الصوفية الذين لهم فى الأمة لسان صدق متفقون على وجوب تعلم العلم الشرعي ، وتدبر كتاب الله ، والنظر فيما ذكره فيه من الآيات والأمثال المضروبة ، ومتفقون أيضا على النظر والاعتبار بما فى المخلوقات من الآيات ؛ بل هم أعظم تجرداً لكثير من النظر والاعتبار في الآيات المسموعة والآيات المشهودة من كثير من أهل الكلام والفقه ، وحالهم فى ذلك اشهر عند من يعرفه من أن يحتاج الى بسط .

وأما أنهم يقولون: إن مجرد ترك الشهوات والتجرد المحض يوجب معرفة ماجاءت به الرسل من غير نظر فى ذلك وتدبر . فهذا ليس طريق القوم الذين لهم في الأمة لسان صدق ، ولهذا وصيتهم بالعلم الشرعي والمحافظة عليه فى الأصول الخبرية وفى الأعمال اعظم من أن يذكر هنا . نعم فيهم ممن قد تجرد لبعض العبادات كالذكر ويوصون بذلك فى الابتداء ليصفى به القلب ، ويثبت على الايمان وينقطع عن الالتفاف الى غير الله ، فليس ذلك مجرد ترك الشهوات ؛ بل نفس الذكر لله تعالى والاستحضار هو الذي يرقي النفس ويصلح القلب وينوره ويقويه ويثبته ، وإنما ترك الشهوات معين على ذلك أو شرط فيه ، لا أنها هي كل الطريق ، إذ الأمور العدمية لا تحصل بنفسها أموراً وجودية ، ولكن قد تكون شرطا فى الأمور الوجودية .

وأيضا فهم وغيرهم من أهل الكلام والفقه والحديث يقولون : إن المعارف التى يزعم النظار أنها لا تحصل إلا بالقياس قد تحصل بالفطرة البديهية الضرورية عند ترك النفس هواها وتوجهها الى طلب الحق . وهذا والله اعلم هو أصل المعنى الذي قال عنهم لأجله ماقال ؛ ولكن هذا ليس كلام الصوفية وحدهم ، بل حذاق

المتكلمين يوافقونهم على هذا ، حتى ابو عبدالله الرازي ونحوه ، فانه قال فى « مسألة وجوب النظر » لما ذكر أن المعرفة لاتحصل الا بالنظر ، فطالب المعارض بالدليل ، فقال من جهة نفسه : الطريق الى تحصيل العلم بالأشياء : إما الحس ، أو الخبر ، أو النظر ، والأولان لايكونان طريقين فتعين النظر . وقال من جهة المعترض لانسلم أن طريق تحصيل هذه المعارف هذه الطرق الثلاث فما الدليل عليه ؟ ثم إنا نبين هاهنا طريقا آخر وهو تصفية النفس عن العلائق الجسدانية والهيئات البدنية ، فانها متى خلت عن هذه الأمور حصلت لها عقائد يقينية ، وهذا هو طريق الصوفية وأصحاب الرياضة ، فانهم جازمون بماهم عليه من العقائد فى المعارف الالهية ، وأما أصحاب النظر فقل مايحصل لهم مثل هذا الجزم ، واذا كان كذلك فالرياضة ان لم تتعين طريقا الى معرفة الله تعالى فلا أقل من أن تكون من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله ، فاذا كان كذلك بطل ماذكرتموه من الحجة. وقال فى جواب هذا : قوله لم لايجوز أن تكون التصفية طريقا الى اكتساب المعارف ؟ قلنا : العقائد الحاصلة عن التصفية إما أن تكون ضرورية . فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد بحال يلزم من زوالها زوال شيء من العلوم النظرية ، او لايلزم . فان لزم فتلك العلوم إنما حصلت مرتبة على تلك العلوم الضرورية ، ولامعنى للعلم النظرى الا ذلك . وان لم يلزم فتلك العقائد ليست إلا عقائد تقليدية ، ولاعبرة حينئذ بذلك ؛ فان أمثال تلك العقائد قد تحصل لأصحاب الرياضة من المبطلين نحو اليهود والنصارى والدهرية .

قلت : وقد رأيت بخط القاضى أبى البيان أحمد بن محمد بن خلف المقدسى حكاية مضمونها أن الشيخ أحمد الخيوقي المعروف بالكبدى (١) أخبره انه دخل

---

(١) أحمد بن عمر بن محمد الرازي صوفي فقيه محدث مفسر ولد بخيوق احدى قرى خوارزم ـ م ٦١٨ هـ له مؤلفات في التفسير والتصوف .

عليه إمامان من أئمة الكلام: أحدهما ابو عبدالله الرازى، والآخر من شيوخ المعتزلة الذين بتلك البلاد بلاد خراسان وخوارزم ، فقالا لي : قال ياشيخ ! بلغنا أنك تعلم علم اليقين؟ فقلت لهم : نعم ، فقالا كيف تعلم علم اليقين، ونحن نتناظر من وقت كذا الى كذا كلما أقام دليلا ـ أظنه قال على صحة الاسلام ـ افسدته ، وكلما أقمت دليلا أفسده ، وقمنا ولم يقدر واحد منايقيم دليلا على الآخر ؟ فقـال : فقلت : ما ادري ما تقولان ، أنا أعلم علم اليقين ، فقالا فصف لنا علم اليقين ؟ قال : فقلت : هـو واردات تردعلى النفوس تعجز النفوس عن ردها . وهذا الجواب مناسب لما يعلمانه من حد العلم الضروري ؛ فان العلم الضروري هو الذى يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه ، فبين أن اليقين الذي يحصل لنا أمر نضطر اليه يرد على قلوبنا لا نقدر على دفعه ،قال : فقالا له : كيف الطريق الى هذه الواردات ؟ فدلهما على طريقة وهي الاعراض عن الشواغل الدنيوية ، والاقبال على ما يؤمر به من العبادات والزهد ،قال :فقال الرازي: انا لا يمكننى هذا فان لي تعلقات كثيرة ، وأما المعتزلي فقال : أنا محتاج الى هذه الواردات فقد أحرقت الشبهات قلبي ، فأخبره الشيخ بما يعمله من الذكر والخلوة ، فتعبد مدة فلما خرج من الخلوة قال: ياسيدي والله ما الحق الاما يقوله هؤلاء المشبهة . هذا معنى الحكاية أو نحو ذلك ، وذلك ان المعتزلة يسمون من اثبت الصفات مشبهاً ، وكان يعتقد النفي ، لا يرى أن الخالق يتوجه اليه القلب الى جهة فوق ولا نحو ذلك ، فلما خلا قلبه من تلك العقائد والأهواء التى هي (الظن وما تهوى الأنفس) حصل له بالفطرة علوم ضرورية توافق قول المثبتة .

ومع هذا فالمشائخ الصوفية العارفون متفقون على أن ما يحصل بالزهد والعبادة والرياضة والتصفية والخلوة وغير ذلك من المعارف متى خالف الكتاب والسنة أو خالف العقل الصريح فهو باطل ، ومن زعم من المنتسبين اليهم أنهم يجـدون

فى الكشف ما يناقض صريح العقل ، او أن أحدهم يرد عليه أمر يخالف الكتاب والسنة بحيث يكون خارجاً عن طاعة الرسول ﷺ وامره ، أو أنه يحصل له علم مفصل بجميع ما أخبر به الرسول ﷺ وأمر به : فهو عندهم ضال مبطل ؛ بل زنديق منافق ، لا يجوزون قط طريقاً يستغني به عن اتباع الرسول ﷺ فيما يخبربه الرسول ويأمر به ؛ فضلا عن ان يسوغ له مخالفة الرسول ﷺ فى امره وخبره . وقد بسطنا هذا فى غير هذا الموضع(١) ولو جاز ذلك لأحد لكان مثل الرسول ﷺ ولم يكن محتاجا إلى متابعته فى خبره وأمره ، وهذه حال الذين (إذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله) وقال تعالى : (أيطمع كل امرىء منهم أن يؤتى صحفاً منشرة) .

ولكن هؤلاء الضالون المنافقون منهم المسوغون للاستغناء عن الرسول بكشفهم أو مشاهدتهم ، أو لمخالفته بخاصة انفردوا بها عن جميع المؤمنين : هم فى ذلك بمنزلة كثير من أهل الكلام الظانين انهم يصلون بالأدلة العقلية الى ما يستغنون به عن الرسول ، وانهم يدركون بمقاييسهم العقلية نقيض ما اخبر به الرسول ، وهذه الزندقة والنفاق فى الطائفتين هي من حال المتفلسفة والباطنية ونحو هذه الأصناف المعروفين بالنفاق .

وليست المعرفة بالله كافية في السعادة بدون العمل كما يظنه المتفلسفة ، فكيف اذا عنوا بها عقائد أكثرها باطلة

وأما قوله : ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها فى جملة ما حث - أعني على العمل - لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم ؛ بل إن كانت نافعة فى النظرية فعلى الوجه الذي قلنا .

---

(١) انظر « المجلد العاشر » و « الحادي عشر » من مجموع فتاوي المؤلف رحمه الله ، ففيه المزيد من البيان والايضاح لمذاهب الصوفية وطرقهم ، ومن انتسب اليهم وليس منهم . وانظر موجز ما ذكره المؤلف عنهم ج ١ ص ١٧٦ - ٢١٣ من الفهارس العامة .

فيقال : الشارع لم يأمر بالأعمال لمجرد كونها معينة للنظر على حصول العلم بل هذا انما يظنه هؤلاء المتفلسفة ونحوهم من المبطلين الذين يظنون أن غاية الكمال الانساني المطلوب هو أن يكون الانسان عالماً ، وهذا فى الجهل كما قد بسطناه فى غير هذا الموضع (١) ؛ بل مقدمهم الجهم بن صفوان لما ادعى أن المعرفة فى القلوب تنفع وإن لم يكن معها عمل أطلق غير واحد من الأئمة كوكيع ابن الجراح وغيره تكفير من يقول ذلك . فكيف بمن يقول إنها المقصودة فقط وما سواها وسيلة ؟ ! هذا لعمري لو كان مقصودهم المعرفة التى دلت عليها الرسل ، فكيف وهم يعنون بالمعرفة عقائد أكثرها باطلة مناقضة للشرع والعقل؛ بل كل واحد من علم القلب وعمله الذي أصله محبة القلب هو أمر مأمور به مقصود للشارع ، فالعلم بمنزلة السبب والأصل يوجب المحبة والارادة وطلب المحبوب المعبود ، ثم كلما ازداد العبد معرفة ازداد محبة ، وكلما ازداد محبة ازداد عبادة ، والمطلوب المقصود الذي هو الغاية هو الله سبحانه ، وان يكون العبد عابداً له ، قال تعالى : (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وليست عبادته مجرد الأعمال البدنية ، بل أصل العبادة معرفته ، وكمال محبته ، وكمال تعظيمه ، وهذه الأمور تصحبه فى الدار الآخرة . فكل من النظر والعمل مأمور به مقصود للشارع ، وكل منهما معين للآخر وشرط فى حصول المقصود بالآخر ، فان الناظر مع سوء قصده وهواه لا يحصل له المطلوب لا من العلم ولا من العمل ، والعابد مع فساد نظره لا يحصل له المقصود لا من العلم ولا من العمل ؛ بل كلاهما واجب لنفسه وشرط للآخر ، فلا بد من سلوك الطريقين معاً ليس ذلك فى وقت واحد ، ولا بد أن يكون ذلك جميعه موافقاً لما أخبر به الرسول ولما أمر به ، فاذا حصل هذا وهذا كان العبد من الذين هم على هدى من ربهم . الذين هم

---

(١) انظر جـ ٢ من مجموع فتاويه ص ٩٤ ـ ٩٧ .

المفلحون ، وإلا كان من المغضوب عليهم أو الضالين : مثل من اقتصر على النظر دون العمل ، أو على العمل دون النظر ، أو جمعهما واعرض عن كون نظره وعمله على الوجه المشروع المأمور به ، فكيف بمن كان له نظر مجرد غير شرعي كحال كثير من المتفلسفة والمتصوفة ؟ ! فهذا هذا . والله أعلم .

الهروي (من مشائخ الصوفية) يذكر طريقتهم ، وطريقة اهل الكلام ، وائمة البدع الأولى ومصيرهم

ولا ريب أن من اشهر مشائخ الصوفية وأعظمهم عندهم وعند العامة فى عصر ابى المعالي الجويني هو شيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصاري (١) واحوالهم (٢) سعد بن علي الزنجانى (٣) وأمثالهما ، فالينظر ماذكر هؤلاء فى مصنفاتهم ، ولهذا كانت هذه الحجة التى جعلها المتكلمون الجهمية الدين - وهي حجة الأعراض - مستلزمة فى الحقيقة لحدوث الرب وتعطيله سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وكان فى المعتزلة أخذها من أخذها من الأشعرية ، وكان بينها وبين مذهب الدهرية من الملازمة ما تؤل اليه كما نبهنا عليه تكلم الناس بذلك ، حتى قال شيخ الاسلام ابو اسماعيل عبد الله بن محمد الانصارى فى كتابه المشهور فى « ذم الكلام وأهله(٤) » : ولما نظر المبرزون من علماء الأمة وأهل الفهم من أهل السنة طوايا كلام الجهمية وما ادعته من أمور الفلاسفة ، ولم يقف فيها

---

(١) عبد الله بن محمد بن علي الهروي الأنصاري يدعى (شيخ الاسلام) كان امام أهل السنة بهراة م ٤٨١ - صاحب كتاب منازل السائرين .

(٢) كذا بالأصل . ولعله أقوالهم .

(٣) أبو القاسم سعد بن علي بن محمد انظر ترجمته في صفوة الصفوة ج ٢ ص ١٥١ توفي سنة ٤٧٠ أو ٤٧١ .

(٤) لخص أول هذا الكتاب السيوطي في كتاب « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » ص ٣٣ - ٨٢ طبع الحلبي ١٣٦٦ . قال السيوطي في أول الملخص : اعلم أن أئمة أهل السنة ما زالوا يصنفون الكتب في ذم علم الكلام والانكار على متعاطيه . وأجل كتاب ألف في ذلك كتاب ذم الكلام وأهله لشيخ الاسلام أبي اسماعيل الهروي وهو مجلد كله مخرج بالأسانيد وأنا ألخص هنا جميع مقاصده تلخيصاً حسناً .

قال : أما بعد فان هذه الأمة لم يؤتوا في دينها من شيء ما أوتوا فيه من قبل التكلف والجدال وهما داء الأمم السالفة ولم يأتيا بخير قط ، وكتاب الله أنهى شيء عنهما والرسول المصطفى أكره الخلق لهما الخ .

ولم يذكر بقية الكتاب الذي نقل منه ابن تيمية قوله : ولما نظر الخ . و « كتاب ذم الكلام » مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق .

الا على التعطيل البحت، وان قطب مذهبهم ومنتهى عقدتهم ماصرحت به رؤوس الزنادقة قبلهم: ان الفلك دوار ، والسماء خالية ، وأن قولهم إنه تعالى في كل موضع وفي كل شيء ، ما استثنوا جوف كلب ولا جوف خنزير ولا حشا ، فراراً من الاثبات ، وذهاباً عن التحقيق ، فان قولهم سميع بلا سمع ، بصير بلا بصر ، عليم بلاعلم ، قادر بلا قدرة ، إله بلا نفس ولاشخص ولاصورة ؛ ثم قالوا : لاصورة له ، ثم قالوا :لاشيء ، فانه لو كان شيئاً لا أشبه الأشياء ، حاولوا(١) حول مقال رؤوس الزنادقة القدماء ، إذ قالوا : الباري لا صفة ، ولا لا صفة . خفوا على قلوب ضعفى المسلمين وأهل الغفلة وقلة الفهم منهم ؛ إذ كان ظاهر تعلقهم القرآن ، وان كان اعتصاماً به من السيف واجتناباً به منهم ؛ واذ هم يوردون التوحيد(٢) ويخادعون المسلمين : ويحملون الطيالسة (٣) فافتضحوا بمعايبهم ، وصاحوا بسوء ضمائرهم ، ونادوا على خبايا نكتهم ، فيا طول مالقوا في أيامهم من سيوف الخلفاء ، وألسن العلماء ، وهجران الدهماء ، فقد شحنت « كتاب تكفير الجهمية » من مقالات علماء المسلمين فيهم ، ودأب الخلفاء فيهم ، ودق عامة أهل السنة عليهم ، واجماع المسلمين على اخراجهم من الملة ، فعلت عليهم الوحشة ، وطالت عليهم الذلة ، وأعيتهم الحيلة الاأن يظهروا الخلاف لأوليهم والرد عليهم ، ويصبغوا كلامهم صبغاً تكون ألوح للأفهام ، وانجع في العوام من أساس أوليهم ، تحدوا بذلك المساغ ليتخلصوا من خزي الشناعة فجاءت بمخاريق ترائا للعين بغير مافي الحشايا ، ينظر الناظر الفهم في جذرها فيرى مخ الفلسفة يكسى لحاء السنة ، وعقد الجهمية تنحل القاب الحكمة .

---

(١) لعله حاموا .

(٢) أي يسمون مذهبهم التوحيد ، ويلقبون أنفسهم بالموحدين كما تقدم .

(٣) جمع طيلسان : كساء أخضر ، يلبسه الخواص من المشايخ والعلماء ، وهو من لباس العجم .

يردون على اليهود قولهم (يدالله مغلولة) فينكرون الغل ، و ينكرون اليد فيكونون أسوء حالا من اليهود ، لأن الله تعالى أثبت الصفة و نفى النعت ، واليهود أثبتت الصفة والنعت ، وهؤلاء نفوا الصفة كما نفوا النعت .

و يردون على النصارى فى مقالهم فى عيسى وأمه فيقولون: لايكون فى المخلوق الا المخلوق ، فيبطلون القرآن (١) فلا يخفى على ذوى الألبـــاب أن كلام أولهم و كلام آخرهم كخيط السبحانة، فاسمعوا الآن ياذوى الألباب وانظروا مافضل هؤلاء على أولئك : قالوا — قبح الله مقالتهم — ان الله موجود بكل مكان ، وهــؤلاء يقولون ليس هو فى مكان ، ولا يوصف بأين ، وقد قال المبلغ عن الله لجارية معاوية ابن الحكم رضى الله عنه : « أين الله » ؟ وقالوا : هو من فوق كما هو من تحت ، لايدرى أين هو ، ولايوصف بمكان ، وليس هو فى السماء ، وليس هو فى الارض وانكروا الجهة والحيز ، وقال اولئك ليس له كلام انما خلق كلاماً ، وهـؤلاء يقولون تكلم مرة فهو متكلم به منذ تكلم لم ينقطع الكلام ، ولا يوجد كلامه فى موضع ليس هو به ، ثم يقولون ليس هو فى مكان .

ثم قالوا : ليس له صوت ، ولاحرف . وقالوا هذا ثاج (٢) و ورق ، وهـذا صوف وخشب ، وهذا انما قصد به النفس ، وأر يد به النفس، وهذا صوت القاري أما ترى منه حسا وغيرحس، وهذا لفظه أو مانراه مجازاً به ، حتى قال رأس رؤوسهم أو يكون قرانا من لبد ؟(٣) وقال آخر : من خشب ، فراوغوا فقالوا هذا حكاية عبر بها عن القرآن، والله تعالى تـــكلم مرة ولايتكلم بعد ذلك. ثم قالوا غير مخلوق

---

(١) يريد : وهم قائلون بالحلول كما قالت النصارى ، كما يأتي .

(٢) يعنون به « المداد » .

(٣) « اللبد » الصوف المتلبد ، يقال : ماله سبد ولا لبد . وانظر مقالات الناس حول المداد الذي تكتب به المصاحف وألورق والجلد ، وما في المصاحف ج ١ ص ٢٢٥ — ٢٣٠ من الفهارس العامة .

ومن قال مخلوق كافر ، وهذا من نخوخهم يصطادون به قلوب عوام أهــل السنة وانما اعتقادهم القرآن غير موجود ، لفظية الجهمية الذكور بمرة ، والاشعرية الاناث بعشرة مرات .

وأولئك قالوا :لاصفة ، وهؤلاء يقولون : وجه ،يقال : وجه النهار ووجه الأمر ووجه الحديث . وعين لعين المتاع . وسمع ، كأذن الجدار . و بصر كما يقــال : جداراهما يتراءيان . و يد ليد المنة والعطية . والأصابع ، كما يقال : خراســان هي أصبعى الأمير . والقدمين ، كقولهم : جعلت الخصومة تحت قدمي . والقبضــة : كماقيل : فلان فى قبضتى أنا مالك أمره . وقال : الــكرسى القلم . والعرش ، الملك. والضحك الرضا . والاستواء ؛ الاستيلاء . والنزول ، القرب، والهرولة مثله. فشبهوا من وجه ، وانــكروا من وجه ، وخالفوا السلف وتعدوا الظاهر ، وردوا الأصل ولم يثبتوا شيئا ، ولم يبقوا موجوداً .

ولم يفرقوا بين التفسير والعبارة بالألسنة ، فقالوا : لانفسرها ، نجريها عربية كما وردت ، وقد تأولوا تلك التأويلات الخبيثة . ارادوا بهذه المخرقة أن يكون عوام المسلمين أبعد عيابا عنها ، وأعياذهابا منها ، ليكونوا أوحش عند ذكرها ، واشمس(١) عند سماعها ، و كذبوا ؛ بل التفسير أن يقال : وجه، ثم لا يقال كيف. وليس كيف فى هذا الباب من مقال المسلمين . فأما العبارة فقد قال الله : (وقالت اليهود يد الله مغلولة) وانما قالوها بالعبرانية فحكاها الله عنهم بالعربية ، وكان يــكتب رسول الله ﷺ كــتبا بالعربية فيها أسماء الله وصفاته فيعبر بالألسنة عنها ، و يــكتب اليه بالسريانية فيعبره له زيــد بن ثابت رضى الله عنه بالعربية . والله تعالى يدعى بــكل لســان باسمه فيجيب ، ويحلف بها فيلزم ، و ينشد فيجاز ، و يوصف فيعرف .

---

(١) التشمس الانكار وابداء العداوة كما يأتي .

ثم قالوا : ليس ذات الرسول بحجـــة ، وقالوا : ما هو بعد ما مات بمبلغ ، فلاتلزم به الحجة . فسقط من أقاويلهم على ثلاثة أشياء : انه ليس فى السماء رب ، ولا فى الروضة رسول، ولا فى الأرض كتاب، كما سمعت يحيي بن عمار(١) رحمه الله يحكم به عليهم ، وان كانوا موهوها ، وورروا عنها، او استوحشوا من تصريحها ، فان حقائقها لازمة لهم . وابطلوا التقليد فكفروا آباءهم وأمهاتهم وأزواجهم وعوام المسلمين ، وأوجبوا النظر فى الكلام ، واضطروا اليـــه الدين بزعمهم ، فكفروا السلف، وسموا الاثبات تشبيهاً ، فعابوا القرآن ، وضللوا الرسول ﷺ فلا تكاد ترى منهم رجلا ورعاً ، ولا للشريعة معظماً ، ولا للقرآن محترماً ، ولا للحديث موقراً ، سلبوا التقوى ، ورقة القلب ، وبركة التعبـــــد ، ووقار الخشوع ، واستفضلوا الرسول بالنظر(٢) فلا هو طالب ثاره ، ولا متتبع أخباره ، ولا متأصل عن سنته ، ولا هو راغب فى اسوته . يتقلد مرتبة العـــلم وما عرف حديثاً واحداً ، تراه يهزأ بالدين، ويضرب له الأمثال ، ويلعب بأهل السنة ، ويخرجهم أصلا من العلم ، لا تنفذ لهم عن بطانة الا خانتك ، ولا عن عقيـــدة الا رابتك ، لبسوا ظلة الهوى ، وســـلبوا هيبة الهدى ، فتنبوا عنهم الأعين ، وتشمئز منهم القلوب .

وقد ذكر قبل ذلك : (باب تعظيم من سن سنة سيئة او دعا اليها) وذكر الأحاديث فى هذا الباب، ثم ذكر حديثاً رواه من حديث عثمان بن سعيد، حدثنا يحيى بن الحمانى، حدثنا ابن المبارك ، عن حيوة بن شريح ، حدثنى ابو صخر حميد ابن زياد ، أن نافعا اخبره عن ابن عمر ، قال سمعت رسول الله ﷺ [يقول] « سيـكون فى أمتى مسخ ، وذلك فى قدرية وزندقية » قال : فلم يـكن بد أن

(١) السجزي ، شيخ أبي اسماعيل الأنصاري امام الصوفية في وقته ، وله رسالة في السنة . أنظر « اجتماع الجيوش الاسلامية » لابن القيم ص ١١٠ .

(٢) وضع الناسخ على كلمة (بالنظر) علامة اشكال . والمعنى ففضلوا طريقة النظر على ما جاء به الرسول .

يـكون ما قال هو كائن كائنا ، فلم يظهر شيء من ذلك حتى قتل عثمان بن عفان رضى الله عنه ظلماً ، وهي احدى مصيبتي هذه الأمة اللتين لا ثالث لهما توازنهما التى ثانيتها فتنة الدجال بعد موت النبي ﷺ وقد روي فى الحديث « أنه من نجا من ثلاث : موتي ، وقتل خليفة مضطهد بغير حق ، والدجال » فلما قتـل ذو النورين كرم الله وجهه و رضى عنـه بين ظهراني المسلمين فى الشهر الحرام ، وفى حرم الرسول عليه السلام بأعين المسلمين، وانشقت العصا ، وتفرقت الجماعة : تشامست الأعين(١) وتجادلت الأنفس ، واختلفت الآراء ، وتباعدت القلوب ، وساءت الظنون ، واشتعلت الريب ، واستقرت التهم ، وجدت كل فتنة فرصتها فلفضت غصتها ، واشتغل الرعآء(٢) واسلم النشا(٢) وتزاحف أئمة الهدى رغبة فى زهرة الدنيا ، فأخذت الغواة أزمة الضـلالة ، فتهوشت لها قلوب أهل الغفلة ممن اظهر فى المسلمين من زيغ الدين الـكلام فى التوحيد تـكلفاً ، وهي الزندقة الأولى: وهي ثلاث قواعد نجم بعضها على أثر بعض : الأولى منها القول بالقدر ، وهى فتنة البصـرة . ثم نصب السلف(٣) وهي فتنة الـكوفة . ثم انـكار الـكلام لله ، وهي فتنة المشرق .

وأما « فتنة القدر » فأول من تـكلم بها معبد الجهنى رجل من البصـرة وكان عنده حظ من العلم ، يقال له : معبد بن خالد ، ويقال : معبد بن عبد الله ابن عويمر ، مات بعد الهزيمة ، وكان يومئذ مع الأشعث وأصابته جراحـة . وهو أول من تـكلم بالقدر ، وهو الذى تبرأ منه عبد الله بن عمر بن الخطـاب ، فتـكلم عليه عمرو بن عبيد(٤) وجادل به(٥) غيلان ، وغيلان هو ابن ابي غيلان

---

(١) التشامس التناكر ، وابداء العداوة ، والهم بالشر .

(٢) هكذا رسم الكلمتين .

(٣) أي نصب العداوة للسلف .

(٤) أي : أخذ عنه علم الكلام المذموم .

(٥) أي جادل بعلم الكلام .

ابو مروان من موالي عثمان بن عفان ، وكان عنده حظ من العلم تكلم به أمام عبدالملك بن مروان ، واستتابه عمر بن عبد العزيز ، ثم ظهر منه تكذيب التوبة وصلب على باب الشام بأخزى حالة لقيها بشر ، قصته قد تقصيتها فى « كتاب تكفير الجهمية » .

وأما عمرو بن عبيد ، وهو عمرو بن عبيد ، بن كيسان ، بن ثابت ، مولى بنى تيم البصري ، مات سنة ثلاث وأربعين ومأة ، ومات فى طريق مكة ، فانه أول من بسط لسانه وأصبح رأسه ، ونظم له كلاماً ، ونصبه إماماً ، ودعا اليه ، ودل عليه ، فصار مذهباً يسلك ، وهو إمام الكلام وداعية الزندقة الأول ، ورأس المعتزلة، سمي به لاعتزال حلقة الحسن البصري ؛ وهو الذى لعنه إمام أهل الأثر مالك بن أنس الأصبحى ، وإمام أهل الرأي النعمان بن ثابت الكوفى أبو حنيفة ، وحذر منه إمام أهل المشرق عبد الله بن المبارك الحنظلي . وقد قدمنا اسانيد تلك الأقاويل . فسلط الله عليه وعلى من استتبع واخترع سيفاً من سيوف الاسلام وهو ابو بكر أيوب بن أبي تميمة السختيانى واسم ابيه كيسان من أهل البصرة ، فهتك استاره ، واظهر عواره ، ووسمه باللعنة وألحق به بلاء تلك الفتنة ، وهو الذي يقول قتيبة بن سعيد : إذا رأيت الرجل من أهل البصرة يحب أيوب فاعلم انه على الطريق ، وقال رجل لأحمد بن حنبل من السني ؟ قال : من أين أنت ؟ قال : من أهل البصرة ، قال : أتحب ايوب السختياني ؟ قال : نعم ؟ قال : سني . قلت : هذه قصة أهل البصرة .

وأما « قصة غيلان » فظهرت بليته بالشام ، وافتتن بها ثور بن يزيد ، ومكحول الفقيه ، وجماعة من أهل العلم بتلك الناحية ، فسلط الله عز وجل عليهم ريحانة أهل الشام أبا عمرو عبد الرحمن بن عمر بن محمد الأوزاعى ، فلحظهم

بالصغار ، ووضعهم من المقدار ، وبسط عليهم لسانا اعطي بياناً ، وظن عليهم ببشارة الوجه ، وطلاقة اللقاء ، حتى ذل به الأعزة فى سبيل الضلالة ، وعز به الاذلة فى سبيل السنة بحمد الله رب العالمين ومنه .

وأما « فتنة نصب السلف » فان الكوفة دارها التى خرجتها ، ثم طار فى الآفاق شررها ، واستطار فيها ضررها ، وانما هاجتها أحلام فيها ضيق ، واشربتها قلوب فيها حمق ، ولها عروق خفية ، السلامة للقلوب فى ترك اظهار بعضها ، وأربابها أحمق خلق الله تعالى ، عرضت تساوي بين علي بن ابي طالب و بين أبي بكر وعمر ، ثم اخذت تفضله عليهما ، ثم جعلت توليه عليهما ، وتخاصمهما له ، وتظلمهما ، وتوليه حقهما بالقياس العقلي ، ترفعه ببنت الرسول ﷺ ، وسبت الكهول رضي الله عنهما ، ثم جاءت تعدله بالمصطفى ﷺ ، وتشركه فى وحي السماء ، ثم خطاب جبريل فى نزوله . فخلت الأمة من النبوة ، وأحوجتها الى علي رضى الله عنه ، ثم ادعت الالهية ، ثم ادعتها لولده . قال الامام الشعبي : لو كانوا دواباً لكانوا حمراً ، ولو كانوا طيراً لكانوا رخماً . فاستظهرت بهؤلاء الغالية أرباب القلوب المريضة ، فتظاهرت على نصب السلف الصالح الذين هم الناقلون ، وفيهم قانون الدين ، وديوان الملة ، فترى أمثلهم طريقة وأصوبهم وثيقة من يتستر بفضائل علي رضى الله عنه ، ويربأ به عن منزله الذي أنزله الله تعالى من الشرف؛ ثم روى من طريق أبى العباس ابن عقدة ، حدثنى عبد الله بن أحمد بن جنبل ، قال : قرأت على أبي ، حدثنا ابو الحباب ، عن عبد الأعلى هو ابن عامر الثعلبي ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس رضى الله عنهما ، قال : لا تصلح الصلاة إلا على النبي ﷺ . فلما تعاون اولئك الغواة بتلك الضلالة وتعاونت عليها قيض الله لها إماماً جعله حساماً ، وهو أبو محمد عبد الله بن ادريس الأودي (١) فصرح

---

(١) فقيه أهل الكوفة في عصره ، ومن أعلام المحدثين . توفي ١٩٢ .

بقدحهم ، ودفع فى نحرهم ، فنادى على خباياهم ، وأودى عن خفاياهم ، فلم تكابد الأمة من شؤم شيء ما كابدت من شؤم تلك الفتنة ، لم يكد قلب مسلم يسلم شوب منها إلا من رحم ربك فعصم .

وأما فتنة « انكار الكلام لله عز وجل » فأول من بدعها جعد بن درهم، فلما ظهر جعد قال الزهري وهو أستاذ أئمة الاسلام حينئذ : ليس الجعدي من أمة محمد ﷺ ، ورواه باسناده من طريق ابن أبي حاتم ، فأخذ منه جهم بن صفوان هذا الكلام فبسطه ، وطراه ، ودعا اليه فصار به مذهباً ، لم يزل هو يدعو اليه الرجال وامرأته زهرة تدعو اليه النساء ، حتى استهويا خلقا من خلق الله كثيراً . فأما الجعد فكان جذري الأصل ، فيما أخبرنا واسنده عن قتيبة بن سعيد ، ولكن جهم بسط ذلك المذهب ، وتكلم فيه ، وهو صاحب ذلك المذهب الخبيث ، وكانوا حذروه فيما اخبرناه واسند ذلك من طريق ابن ابي حاتم الى مقاتل بن حيان ، قال : دخلت على عمر بن عبدالعزيز فقال : من أين أنت ؟ قلت : من أهل بلخ ، قال : كم بينك و بين النهر ؟ قلت : كذا فرسخا ، قال : هل ظهر من وراء النهر رجل يقال له جهم ؟ قلت : لا ، قال : سيظهر من وراء النهر رجل يقال له جهم يهلك خلقا من هذه الأمة يدخله الله واياهم النار مع الداخلين . فأما الجعد بن درهم فضحى به خالد بن عبدالله القسري على رؤوس الخلائق وماله يومئذ نكير ، وذلك سنة نيف وعشرين ومائة . وأما الجهم وكان بمرو فكتب هشام بن عبدالملك الى واليه على خراسان نصر بن سيار يأمره بقتله ، فكتب الى سلم بن أحوز وكان على مرو فضرب عنقه بين نظارة أهل العلم ، وهم يحمدون ذلك. فهذه قصة فتنة أهل المشرق ، بها بسطت ومهدت، ثم سارت فى البلاد فقام

---

(٢) أي أول من ابتدع هذه المقالة في الاسلام .

لها ابن ابي دواد (١) وبشر بن غياث (٢) فملاءا الدنيا محنة والقلوب فتنة ، دهراً طويلا ، فسلط الله تعالى عليهم علما من اعلام الدين ، أوتي صبراً فى قوة اليقين ابا عبدالله احمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيبانى ، فشد المئزر ، وأبى الفتنة ، وجاد بالدنيا ، وظن بالدين ، وأعرض عن الغضاضة على طيب العيش ، ولم يبال فى الله حقه الاقران ، ونسي قلة الاعوان ، حتى هد ماشدوا ، وقد ما مدوا .

فأما قول الطائفة التى قالت بالقدر فأرادت منازعته فى الربوبية أو وقعت فيها فضاهت المجوس الأولى فهم الزنادقة التى كانت تشوش على الأولين دينهم، ولعنهم الله تعالى على لسان سبعين نبياً ، قال رسول الله ﷺ : « أنا آخرهم » .

وأما الذين قالوا فى السلف الصالح بالقول السيء ، فارادت القدح فى الناقل لأن القدح فى الناقل ابطال المنقول . فارادوا ابطال الشرع الذي نقلوا ، وانما تعلقوا بعلي بن ابى طالب رضى الله عنه تسلحاً ، وروى عن ابى ربيع الزهرانى قال : كان من هؤلاء الجهمية عندنا رجل وكان يظهر من ذاته الترفض وانتحال حب علي رضى الله عنه ، فقال له رجل ممن يخالطه ويعرف مذهبه : قد علمت انكم لاترجعون الى دين الاسلام ولاتعتقدونه ؛ فما الذي حدابكم على الترفض وحب علي قال اذاً أصدقك : إن أظهرنا الذى نعتقده رمينا بالكفر والزندقة ؛ وقد وجدنا اقواما ينتحلون حب علي ؛ ويظهرونه ؛ ويقعون بمن شاءوا ، فنسبوا بذلك الى الرفض والتشيع ؛ ويقعون ماشاءوا ؛ ويقولون ماشاءوا .وقد حبس الخليفة رجلا فى الزندقة فدخل عليه رجل فقال له : قد كنا نعرفك بسب الصحابة والرفض ؛

---

(١) أحمد بن دواد بن جرير بن مالك الايادي توفي (٢٤٠) قال الشيخ كان جهمياً ينفي الصفات ولم يكن من المعتزلة _ جـ ١٧ ص ٣٠٠ .

(٢) بشر بن غياث بن أبي كريمة أبو عبد الرحمن المريسي مولى زيد بن الخطاب كان مرجئاً ، يقول بخلق القرآن ، وللدارمي كتاب في الرد عليه توفي ٢١٨ .

فما خرج بك الى الزندقة ؟ فقال مابلغماى (١) او ماجنى علي أبو بكر وعمر لولا بغض صاحبهما . قال وقد صدق : مارأيت من رجل يزن بشيء من الرفض الا كانت تخرج من فيه اشياء لا تشبه كلام المسلمين .

واما الذين قالوا « بانكار الكلام لله عز وجل » فارادوا ابطال الكل ؛ لأن الله تعالى اذا لم يكن على زعمهم الكاذب متكلما بطل الوحى ، وارتفع الأمر والنهي وذهبت الملة عن أن تكون سمعت ؛ فلا يكون جبريل عليه السلام سمع مابلغ ؛ ولا الرسول ﷺ أخذها بعد ، فيبطل التكلم (٢) والسمع ؛ والتقليد ، وتبقى العقول الذي به قاموا . وهذا قول عثمان بن سعيد ان جهما إنما بنى زندقته على نفي الكلام لله عز وجل . فهذه القواعد الثلاث ابنية الزندقة الأولى ، وهم الزنادقة المذكور ، كما سمعت يحيي بن عمار يقوله ؛ وروى باسناده عن زر بن صالح السدوسي ، قال : قلت لجهم بن صفوان : هل نطق الرب ؟ قال : لا ؛ قلت : فينطق ؟ قال : لا . قلت : فمن يقول (لمن الملك اليوم) ومن يرد عليه (لله الواحد القهار) ؟ فقال : لاأدري ؛ زادوا فى القرآن ، ونقصوا .

ثم قال : « باب فى كلام الأشعري » وذكر ماقدمناه عنه ؛ وذكر قبل هذا قال : سمعت عدنان بن عبدة النميري يقول : سمعت ابا عمر البسطامى كان ابوالحسن الأشعرى أولا ينتحل الاعتزال ؛ ثم رجع فتكلم عليهم ؛ وانما مذهبه التعطيل إلا أنه رجع من التصريح الى التمويه ؛ وقال سمعت احمدبن ابى نصر يقول : رأينا محمد بن الحسين السلمى يلعن الكلابية ، قال : وسمعت عبد الرحمن ابن محمد بن الحسن يقول : وجدت أبا حامد الأسفرائيني وأبا الطيب الصعلوكى ،

---

(١) كذا بالأصل . وقد وضع الناسخ علامة الشك .

(٢) بالأصل « التسليم » ولعل العبارة : التكلم والسمع والتبليغ .

وأبا بكر القفال المروزي ، وأبا منصور الحاكم على الانكار على الكلام وأهله ، قال : وسمعت عبد الواحد بن ياسين المؤدب أبا جعفر يقول : رأيت بابين قلعا من مدرسة أبي الطيب بأمره في شيء شائن حضر أبابكر ابن فورك (١) .

فصل

اصل هؤلاء المتكلمين الذي بنوا عليه اثبات الخالق والمعاد هو اثبات الجوهر الفرد

وأصل هؤلاء المتكلمين من الجهمية المعتزلة ومن وافقهم الذي بنوا عليه هذا هو « مسألة الجوهر الفرد » فانهم ظنوا أن القول باثبات الصانع ، و بأنه خلق السموات والأرض ، و بأنه يقيم القيامة ، و يبعث الناس من القبور : لا يتم إلا باثبات الجوهر الفرد ، فجعلوه أصلا للايمان بالله واليوم الآخر . أما جمهور المعتزلة ومن وافقهم كأبي المعالي وذويه فيجعلون الايمان بالله تعالى لا يحصل الا بذلك ، وكذلك الايمان باليوم الآخر ، إذ كانوا يقولون لا يعرف ذلك الا بمعرفة حدوث العالم ، ولا يعرف حدوثه الا بطريقة الأعراض ، وطريقة الأعراض مبنية على أن الأجسام لا تخلوا منها . وهذا لم يمكنهم أن يثبتوه إلا بالأكوان : التي هي الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون . فعلى هذه الطريقة اعتمد أولهم وآخروهم حتى القائلين بان الجواهر لا تخلوا عن كل جنس من أجناس الأعراض ، وعن جميع اضداده إن كان له أضداد ، وان كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، وان قدر عرض لا جنس له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه إذا لم يمنع مانع من قبوله . فان هذا ابلغ الأقوال. وهو قول الأشعري ، ومن وافقه : كالقاضي ابي بكر ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي المعالي الجويني ، وأبي الحسن ابن الزاغوني ، وغيرهم ؛ فانه لم يمكنهم أن

---

(١) في النقل خلل ، وما أثبت هو ما تتحمله عبارة الأصل . وهذا يشبه أمر ابن الصلاح بانتزاع مدرسة من الآمدي . الكل أشاعرة ، من أهل الكلام المذموم .

يثبتوا أن الجسم لا يخلو من الأعراض إلا بالأكوان . ثم عند التحقيق لم يمكنهم ان يثبتوا ذلك إلا بالاجتماع والافتراق ؛ فان منهم من يقول السكون أمر عدمي. ومنهم من يقول السكون الذي هو الحركة والسكون إنما يلزم إذا كان الجسم فى مكان ، فأما [اذا] لم يكن فى مكان فيجوز خلوه عن الحركة والسكون . كما يقوله طوائف كالذين قالوا ذلك من الكرامية ، فآل الأمر بهذه الطريقة الى الاجتماع والافتراق ، وعلى ذلك اعتمد ابو المعالي ، ومعلوم أن قبول الاجتماع والافتراق لم يمكنهم حتى يثبتوا أن الجسم يقبل الاجتماع والافتراق ، وذلك مبني على أنه مركب من الأجزاء التى هي الجواهر المنفردة . فصار الاقرار بالصانع مبنيا عند هؤلاء المتكلمين على اثبات الجوهر الفرد .

ثم الذين ذكروا ان لهم طريقاً الى اثبات الصانع غير هذه كأبى عبد الله الرازي وغيره وهو الذي عليه ابو الحسن الاشعرى وغيره من الحذاق . قال من قال من هؤلاء : إن اثبات المعاد موقوف على ثبوت الجوهر الفرد ، وهذا قول أبى عبد الله الرازي وغيره ، وهو مخلص من جعله الأصل فى الايمان بالله فجعله هو الاصل فى الايمان بالمعاد ، مع كونه يجعله أصلا فى نفي الصفات التى ينكرها — كما سيأتى بيانه — قال فى اكبر كتبه الكلامية الذي سماه « نهاية العقول » فى الأصل السابع عشر .

وآخرون منهم بنوا عليه اثبات المعاد وانكار الصفات

إعلم ان معظم الكلام فى المعاد انما يكون مع الفلاسفة ، ولهم أصول يفرعون شبههم عليها ، فيجب علينا إيراد تلك الأصول أولا ، ثم الخوض بعدها فى المقصود . فلا جرم رتبنا الكلام فى هذا الأصل على أقسام ثلاثة (القسم الأول) فى المقدمات ، وفيه ثمان مسائل: « المسألة الأولى » فى الجزء الذي لا يتجزأ: لا شك فى أن الأجسام التى شاهدناها قابلة للانقسامات ، والانقسامات التى يمكن

حصولها فيها إما أن تـكون متناهية أولا تـكون ؟ فيخرج من هذا القسم أقسام أربعة « أولها » : ان تـكون الانقسامات حاصلة ، وتكون متناهية. و« ثانيها » أن تـكون حاصلة وتـكون غير متناهية ، و «ثالثها » : الا تـكون حاصلة ولـكن ما يمكن حصوله منها تـكون متناهية . و « رابعها » : أن تـكون حاصلة ولـكن ما يمكن حصوله منها تـكون غيرمتناهية . والأول ـ مذهب جمهور المتـكلمين ، والثانى ـ هو مذهب النظام ، والثالث ـ هو مذهب بعض المتأخرين ، والرابع ـ هو مذهب الفلاسفة. فتخلص من هذا أن الخلاف بيننا و بين الفلاســفة فى هذه المسألة يقع فى مقامين (أحدهما) ان الجسم مع كونه قابلا للانقسام هل يعقل أن يـكون واحداً ؟ (ثانيهما) انه بتقدير ان يكون واحداً هل يعقل ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية ؟ .

وأعجب من هذا انهم يجعلون اثبات الجوهر الفرد دين المسلمين ، حتى يعد منـكره خارجاً عن الدين، كما قال ابو المعالي وذووه : اتفق المسلمون على أن الأجســام تتناهى فى تجزيها وانقسامها حتى تصير افراداً ، و كل جزء لا يتجزأ ولا ينقسم ، وليس له طرف وحد وجزء شائع ، ولايتميز. والى هذا صار المتعمقون فى الهندســة وعبروا عن الجزء بالنقطة ، فقالوا : النقطة شيء لا ينقسم ، وصار الأكثرون من الفلاسفة إلى أن الأجسام لا تتناهى فى تجزيها وانقسـامها ، والى هذا صار النظام من أهل الملة، ثم اعترفوا بأنه تنتهي قسمتها بالفعل ولا تنتهى قسمتها بالقوة ، و يعنون بالقوة صلاحية الجزء للانقسام .

والعجب أنهم اتفقوا على أن الاجرام متناهية الحدود والاقطار ، منقطعة الاطراف والاكتاف ، وكذلك على كل جملة ذات مســاحة فان لها غايات ومنقطعات بالجهات ، ثم قضوا بانها تنقسم أجزاءا بلا نهاية ، والجملة المحـــدودة كيف تنقسم أجزاءا لاتتناهى ولا يحاط بها ؟ !

ابطال بناء الدين على الجوهر الفرد ، من قال بنفيه منهم

قلت : والـكلام فى ذلك من وجهين :

أحدها — أنا نعلم بالاضطرار من دين الاسلام ان الرسـول والصحابة والتابعين وأئمة المسـلمين لم يبنوا شيئا من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه ، وليس المراد بذلك انهم لم ينطقوا بهذا اللفظ فانه قد تجدد بعدهم ألفاظ اصطلاحية يعبر بها عما دل عليه كلامهم فى الجملة ، وذلك بمنزلة تنوع اللغات وتركيب الألفاظ المفردات ؛ وانما المقصود أن المعنى الذى يقصده المثبتة والنفاة بلفظ الجوهر الفرد لم يبن عليها أحد من سلف الأمة وأئمتها مسألة واحدة من مسائل الدين ، ولا ربطوا بذلك حكما عاميا ولا عمليا ، فدعوى المدعى انبناء أصل الايمـان بالله واليوم الآخر على ذلك يضاهي دعوى المدعي أنما بينوه من الايمان بالله واليوم الآخر ليس هو على ما بينوه ؛ بل إما أنهم ما كانوا يعلمون الحق، أو يجوزوا الـكذب فى هذا الباب لمصلحة الجمهور ، كما يقول نحو ذلك من يقوله من المنافقين من المتفلسفة والقرامطة ونحوهم من الباطنية ، فانهم اذا اثبتوا من أصول الدين ما يعلم بالاضطرار انه ليس من أصول الدين لزم قطعا تغيير الدين وتبديله ؛ وبهذا زاد اهل هذا الفن فى الدين ونقصوا منه علماً وعملا . واذا كان كذلك لم يـكن الخوض فى هـذه المسألة مما يبنى الدين عليه ؛ بل مسألة من مسائل الأمور الطبيعية كالقول فى غيرها من احكام الأجسام الـكلية .

وايضا فانه أطبق أئمة الاسلام على ذم من بنى دينه على الـكلام فى الجواهر والأعراض . ثم هؤلاء الذين ادعوا توقف الايمان بالله واليوم الآخر على ثبوته قد شكوا فيه، وقد نفوه فى آخر عمرهم كامام المتأخرين من المعتزلة أبى الحسين البصري ، وإمام المتأخرين من الأشعرية ابى المعـالى الجويني ، وأمام المتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ابى عبدالله الرازى ؛ فانه فى كتابه بعد أن بين توقف المعاد على ثبوته ، وذكر ذلك غير مرة في اثناء مناظرته للفلاسفة . قال فى المسألة :

لما أورد حجج نفاة الجوهر الفرد فقال : وأما المعارضات التى ذكروها.. واعلم انا نميل الى التوقف فى هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة ، فان امام الحرمين صرح فى فى « كتاب التلخيص » فى أصول الفقه أن هذه المسألة من محارات العقول . وأبو الحسين البصرى هو أحذق المعتزلة توقف فيها ، فنحن ايضا نختار التوقف . فأي ضلال فى الدين وخذلان له أعظم من مثل هذا ؟ ! !

الوجه الثاني : دعواهم أن هذا قول المسلمين أو قول جمهور متكلمي المسلمين ومن المعلوم أن هذا انما قاله ابو الهذيل العلاف (١) ومن اتبعه من متكلمي المعتزلة والذين أخذوا ذلك عنهم .

وقد نفى الجوهر الفرد من أئمة المتكلمين من ليسوا دون من اثبته ؛ بل الأئمة فيهم أكثر من الأئمة فى أولئك : فنفاه حسين النجار (٢) وأصحابه كأبى عيسى برغوث (٣) ونحوه ، وضرار بن عمرو (٤) واصحابه كحفص الفرد ونحوه ، ونفاه ايضا هشام بن الحكم (٥) واتباعه ، وهو المقابل لأبي الهذيل ، فانهما متقابلان فى النفي والاثبات ؛ ونفته الكلابية : ابو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب وذووه ، ونفاه ايضا طائفة من الكرامية كمحمد بن صابر ، ونفاه ابن الراوندي، وليس نفي هؤلاء موافقة منهم لا للفلاسفة ولا للنظام ، بل قول النظام ظاهر الفساد، وكذلك قول الفلاسفة ايضا . واكثر هؤلاء الذين ذكرناهم من النجارية والضرارية

(١) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي العلاف ، امام المعتزلة البصريين ، ورأس الطائفة الهذيلية توفي ٢٢٦ .

(٢) حسين بن محمد النجار من أئمة أهل النظر والكلام ، واليه تنسب النجارية .

(٣) من أكابر المتكلمين من أهل البصرة تلميذ حسين النجار .

(٤) من أئمة أهل النظر والكلام ، واليه تنسب الضرارية ، وتقدمت .

(٥) الرافضي ، مولى بني شيبان ، هو وشيعته غالية المجسمة ، ولد بالكوفة وانتقل الى بغداد ، توفي ١٩٠ ، وانظر ج ٢ ص ٥٠٠ من الفهارس العامة . قال المؤلف رحمه الله : أبو الهذيل وهشام بن الحكم ونحوهما من المتكلمين ابتدعوا مذهباً في أصول الدين فاتبعهم من لم يكن عنده علم بالرسالة — ج ٤ ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

والـكلابية والـكرامية وغيرهم لايقولون فى ذلك بقول النظـــام والفلاسفة ؛ ولا يقولون باثباته ، وذلك أن دعوى الفلاسفة قبول الأجسام وا لحركات والازمنة للانقسام الى غير نهاية باطل كما ذكره المثبتون، وكذلك قول مثبتيه باطل بماذكره نفاته من أنه لابد من انقسامه ، حتى إن ابا المعالى وغيره اعترفوا بأنه غير محسوس . ومن تدبر أدلة الفلاسفة القائلين بمالا يتناهى من الانقســام ، القائلين بوجود الجزء الذى لا يقبل الانقسام وجد أدلة كل واحدة من الطائفتين تبطل الأخرى .

التحقيــق فـي « مسألة الجوهر الفـرد » قـول طائفـة ثالثة : أنـه اذا صغـر استحال

والتحقيق ان كلا المذهبين باطل، والصواب ماقاله من قاله من الطائفة الثالثة المخالفة للطائفتين : أن الاجسام اذا تصغرت اجزاؤها فانها تستحـــيل ، كما هو موجود فى اجزاء الماء اذا تصغر فانه يستحيل هواءا أو ترابا ، فلا يبقى موجود ممتنع عن القسمة كما يقوله المثبتون له ، فان هذا باطل بما ذكره النفاة من أنه لابد أن يتميز جانب له عن جانب ، ولايكون قابلا للقسمة الى غير نهاية ؛ فإن هذا أبطل من الاول ؛ بل يقبل القسمة الى حد ثم يستحيل اذا كان صغيراً ، وليس استحالة الأجسام فى صغرها محدوداً بحد واحد ؛ بل قد يستحيل الصغير وله قدر يقبل نوعاً من القسمة ، وغيره لايستحيل حتى يـكون أصغر منه . وبالجمـــلة فليس فى شىء منها قبول القسمة الى غير نهاية ، بل هذا انما يـكون فى المقدرات الذهنية ، فأما وجود مالا يتناهى بين حدين متناهيين فمكابرة ، وسواء كان بالفعل أو بالقوة ، ووجود موجود لايتميز جانب له عن جانب مكابرة ، بل الأجسام تستحيل مـع قبول الانقسام ، فلايقبل شىء منها انقساماً لايتناهى ، كما أنها إذا كثرت وعظمت تنتهي الى حد تقف عنده ولاتذهب الى أبعاد لاتتناهى .

ولـكن بنى هذه الطائفة المشهورة من المتكلمين على مسمى هذا الاسم الهائل الذى هو «الجوهر الفرد» عندهم ، وهو عند التحقيق مالا يمكن أحداً أن يحضر بجنسه(١) باتفاقهم،

(١) ويحتمل رسم الكلمتين : ان يحصره بحسه . أو : يحصره بجنسه .

وعندالمحققين لامس له. وما اشبهه بالمعصوم المعلوم الذى ابتدعته القرامطة(١) والمنتظر المعصوم الذى ابتدعته الرافضة(٢) والغوث الذى ابتدعته جهال الصوفية (٣) : هو نظير ما يعظم هنا؛ بل هؤلاء الفلاسفة المشائين واتباعهم فى الجوهر المجرد، وهو مايدعونه فى النفوس والعقول من أنها شيء لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متحرك ولا ساكن، ولا متصل بغيره ولا منفصل عنه وامثال هذه الترهات، فقول هؤلاء فى اثبات هـــذا الجوهر المجرد كقول أولئك فى الجوهر الفرد، ثم ان هؤلاء وهؤلاء يدعون أن هذا هو حقيقة الانسان، هؤلاء يدعون انه هذا الجوهر المجرد وهؤلاء يقولون انه جوهر واحد منفرد، أو جواهر كل منها يقوم به حياة وعلم وقدرة، أو تقوم الأعراض المشروطة بالحياة ببعضها وثبت الحـكم للجملة. وعلى هذه المقالات يثبتون المعاد .

فصل

(الدليل العاشر للـــرازي (٤) أن أفعال الله ثابتة على خلاف الحس والخيال)

ثم قال الرازي : « العاشر » أن معرفة افعال الله تعـالى وصفاته أقرب الى العقول من معرفة ذات الله تعالى، ثم المشبهة وافقونا على أن معرفة أفعـــال الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس والخيال(×) .

(١) وهو الملقب (المعز لدين الله) أنظر رسالة للمؤلف في المعز وأولاده ، وبيان بطلان عصمتهم ، وشهادة علماء الأمة وأئمتها وجماهيرها عليهم بالنفاق والزندقة ، ومذهبهم الخ • أنظر ج ٣٥ ص ١٢٠ ــ ١٥٠ ، ويأتي الكلام حول « الخرمية » وهم أول القرامطة الباطنية •

(٢) الامامية الاثني عشرية : هو الذي يزعمون أنه دخل سرداب سامراء بعد موت أبيه الحسن بن علي العسكري سنة ٢٦٠ وهو الى الآن غائب لم يعرف له خبر ، ولا وقع له أحد على عين ولا اثر، وأهل العلم بأنساب أهل البيت يقولون ان الحسن لم يكن له نسل ولا عقب ، ولا ريب ان العقلاء كلهم يعدون هذا القول من أسفه السفه •

(١) أجاب المؤلف عن ما يقصد بلفظ (القطب الغوث الفرد الجامع) فقال : هذا قد يقوله طوائف من الناس ويفسرونه بأمور باطلة في دين الاسلام مثل تفسير بعضهم : أن « الغوث » هو الذي يكون مدد الخلائق بواسطته في نصرهم ورزقهم ، حتى يقول : ان مدد الملائكة والحيتان بواسطته فهذا من جنس قول النصارى في المسيح وهذا كفر صريح • انظر تكملة الجواب ص ١٦ ــ ١٠٥ ج ٢٧ من مجموع فتاويه •

(٤) على أن الله منزه عن الحيز والجهة ، أو على أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، أولا تمكن الاشارة الحسية اليه ، كما ذكر ذلك في مقدمته •

(×) ص ١١

يقال له : ان اردت ان افعال الله تعالى وصفاته تثبت بلا مثال . فهذا حق؛ فان الله تعالى (ليس كمثله شيء) لافى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ، كما قال تعالى: (ليس كمثله شيء) وقال تعالى : (فلا تضربوا لله الأمثال ان الله يعلم وأنتم لا تعلمون) وذلك أنا لا نعلم الشيء إلا أن ندركه نفسه أو ندرك ما قد يكون مماثلا له أو مشابهاً له من بعض الوجوه ، والله يعلم الأشياء كلها ونحن لا نعلم ، فليس لنا أن نضرب له الأمثال بلا علم .

بيان مافيه من التلبيس

وإن أراد به أن يثبت ما يعلم بالحس أو العقل عدمه . فهذا باطل، وقد تقدم هذا فى أول هذه المقدمة ، و بينا الفرق بينما يعلم عدمه و بين ما [يعلم] عدم مثاله ، كما بينا الفرق بينما يعلم عدمه و بينما لا يعلم وجوده أو كيفيته . وهذا الأصل ينبغي استبصاره واستذكاره ؛ فانه بسبب الاشتباه فيه يقع من لبس الحق بالباطل ما الله به عليم .

وأيضا فانه لا اختصاص للحس والخيال بكونهما يثبت على خلاف حكمها ؛ فانه إن اراد أنها تنافي ما علم بالحس(١) والخيال ، تنافي معرفة أفعاله ؛ لأن الحس والخيال يدرك عدم ذلك فهذا باطل ، ولو أراد أنه يثبت من أفعاله مالا يعلم نظيره أو ما لا يحيط العلم بحقيقته بحس ولا خيال . فيقال : وماله [لا] يعلم نظيره بعقل ولا علم ولا قياس ، فلا فرق بين ثبوتها بهذا الاعتبار على خلاف حكم الحس والخيال أو على خلاف حكم العلم والعقل . وهذا الكلام أيضا كلام نافع فى هذه المواضع .

وليس لأحد أن يفرق بينهما بان العلم والعقل يدرك من أفعاله مالا يدركه الحس والخيال لوجهين :

---

(١) لعل هذه الجملة مكررة .

أحدها — أنه لا فرق فى هذا بين أفعال الله تعالى وصفاته و بين سائر الأشياء ؛ فان الانسان إذا أحس أمراً أو تخيله حصل له من العلم والعقل بسبب ذلك مالم يدركه الحس والخيال ، كما يعقل الأمور العامة الكلية عند إحساس بعض أفرادها بالقياس والاعتبار ، ولا يجوز ان يقال فى جميع المعقولات : إنها ثبتت على خلاف حكم الحس والخيال . وان اراد أحد بهذا اللفظ هذا المعنى لم يضر ذلك ؛ إذ يكون التقدير أن الانسان ينال بعقله من العلم مالا يناله بحسه، وهذا لا نزاع فيه ؛ لكن لا يقتضى ذلك تنافى المحسوس والمعقول ؛ بل ذلك يوجب تصادقهما وموافقتهما .

الوجه الثانى — ان الحس يمكنه إدراك كل موجود ، فما من شيء من الادراك الا و يمكن معرفته بالاحساس الباطن أو الظاهر كما قد نبهنا على ذلك فيما تقدم من هذه الأجوبة ؛ بل هذا المنازع وأصحابه قالوا من ذلك ما هو من ابلغ الأمور فى مسألة الرؤية وغيرها حيث يجوزون رؤية كل موجود ؛ بل يجوزون تعلق الحواس الخمس من السمع والبصر والشم والذوق واللمس بكل موجود ، فلم يبق عندهم فى الموجودات ما يمتنع أن يكون محسوساً ، فلا يصح ان يقال انه يدرك بالعقل والعلم ما يمتنع إدراكه بالحس؛ إلا إذا قيد الامتناع بأن يقال مالا يمكننا احساسه فى هذه الحال ، أو ما تعجز قدرتنا عن احساسه ونحو ذلك ؛ و إلا فاحساسه ممكن ، والله تعالى قادر عليه ، و يفعل من ذلك ما يشاء كما يشاء . ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

غلط الرازي في معرفة تكوين الأشياء

ثم قال أبوعبد الله الرازي : أما تقرير هذا المعنى فى أفعال الله تعالى فذاك من وجوه :

احدها أن الذي شاهدناه هو تغير الصفات مثل انقلاب الماء والتراب نباتاً ، وانقلاب النبات جزء بدن حيوان ، فأما حدوث الذوات ابتداءا من غير سبق مادة

وطينة فهذا شيء ماشاهدناه البتة ، ولايقضي بجوازه وهمنا وخيالنا ، مع أنا سلمنا أنه هو المحدث للذوات ابتداءا من غير سبق مادة وطنية (×) .

قلت : الكلام على هذا من وجوه :

أحدها قوله : « لم نشاهد الا تغير الصفات » ليس هذا مخاطبة باللغة المعروفة والاصطلاح المشهور ؛ بل هذا يفهم قصداً فاسداً لايقوله أحد ؛ وذلك أن الصفة فى الاصطلاح المشهور هي عرض يقوم بجوهر قائم بنفسه كقيام اللون والطعم والريح بالجسم ، فاذا قال القائل : لم نشاهد الا تغير الصفات . كان مقتضاه أن الجواهر والأجسام لاتتبدل ولاتستحيل ولاتنقلب ، وانما تتغير أعراضها القائمة بها مثل تغير الشمس والقمر والنجوم بحركاتها ، ومعلوم أن هذا باطل ؛ بل نفس الجواهر التى هي أعيان قائمة بنفسها تنقلب وتتبدل وتستحيل ، كما ذكره من انقلاب الماء والتراب نباتا ، فلم يكن التغير فى مجرد أعراض الماء والتراب ، وإنما ذلك مثل أن ينقل من موضع الى موضع أو يجمع ويفرق أو يسخن ويبرد ونحو ذلك ، فأما اذا صار الماء والتراب نباتاً فقد انقلبت الحقيقة وتبدلت ، وكذلك إذا صار المني حيواناً ، والبيضة طيراً ؛ وكذلك اذا صار النبات المأكول دماً ثم عظما ولحما وعروقاً ونحو ذلك . فلا يقال فى مثل هذا : لم نشهد الا تغير الصفة ، بل شهدنا تبدل الحقيقة وتغير الأعيان القائمة بنفسها التى هي جواهر بمعنى استحالتها وانتقالها من حقيقة فى ذاتها وقدرها ووضعها وسائر الأمور .

لم نشهد تكوين الأشياء الا من أشياء مخلوقة

لكن لم نشهد تكون شيء إلا من شيء . فهذا حق كما اخبر الله تعالى به فى كتابه العزيز ، كما قال : (خلق الانسان من صلصال كالفخار . وخلق الجان من مارج من نار) وقال : (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين . ثم جعلناه

(×) ص ١٢

نطفة فى قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحماً ، ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين) وقال تعالى : (وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، و بث فيها من كل دابة) وقال : (وهو الذى يرسل الرياح بشرى بين يدى رحمته ، حتى اذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت ، فأنزلنا به الماء ، فأخرجنا به من كل الثمرات ، كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) وقال : (والله أنبتكم من الأرض نباتا ، ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا) وقال تعالى : (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها) وقال تعالى : (والأرض بعد ذلك دحاها . أخرج منها ماءها ومرعاها) وقال تعالى: (والأرض مددناها والقينا فيها رواسي ، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج . تبصرة وذكرى لكل عبد منيب. ونزلنا من السماء ماءاً مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد . والنخل باسقات لها طلع نضيد . رزقا للعباد ، وأحيينا به بلدة ميتاً ، كذلك الخروج) وهذا فى كتاب الله تعالى كثير يبين خلق الأشياء بعضها من بعض ، و ببعض ، وفى بعض .

و يقررنا أنا نرى ذلك ونشهده كقوله تعالى : (أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون ـ الى قوله تعالى ـ أولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين) وقال تعالى : (ياايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من ـ الى قوله ـ مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم) وقال تعالى : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت . و إلى السماء كيف رفعت . والى الجبال كيف نصبت . و إلى الأرض كيف سطحت) الآيات ، وقال ابراهيم عليه السلام : (رب أرنى كيف تحيي الموتى ؛ قال أولم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ، قال فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك) الآية .

الوجه الثاني . قوله : « فأما حدوث الذوات ابتداءا من غير سبق مادة ولا طينة فهذا شيء ماشاهدناه البتة » (×)

وشهدنا ابداع الجواهر والأعراض من غير جنسها (١)

ليست هذه المخلوقات من الماء والطين مثل الصور التي يصورها بنو آدم من من المواد ، مع أن الذات باقية كتصوير الخاتم والدرهم ونحو ذلك من الفضة وتصوير السرير والباب ونحو ذلك من الخشب ، وتصوير الثوب من الغزل ، فان هذه المواضع لم تحدث فيها الذوات وانما تغيرت صفة الذات . وأما الحيوانات والنباتات المشهودة فنفس هذه الذوات شهدنا حدوثها وخلقها ، لكن خلقت من شيء آخر ليس هو من جنسها ولا من حقيقتها ، وهذا من أبدع الأمور وأعظمها ، فلم يكن مامنه خلقت هذه الأمور - وان سماها بعض الناس مادة - مثل المواد المعروفة تكون بعينها باقية في الصور ، وتكون من جنس الصور . واذا كان كذلك فقد شهدنا إبداع هذه الحقائق الموجودة وصفاتها بعد أن لم تكن موجودة كما قال تعالى : (أولا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً) . غاية مافي هذا الباب أنا شهدنا خلقها من شيء ليس هو من جنسها ولا من حقيقتها ، وشهدنا أنها تخلق من أوضع الأشياء واحقرها وأبعدها عن صفات الكمال كخلق الانسان من تراب كما قال الشاعر :

الذي حارت البرية فيه ... حيوان مستحكم من جماد

وهذا الذي شهدنا من ابلغ الابداع انه يخلق من الشيء مالا يكون مجانساً له ولا يكون الأصل مشتملا على مافي الفرع من الصفات . فهذه الأمور المخلوقة التي لم تكن موجودة في أصلها ولا كامنة فيه هي مبدعة بعد العدم ؛ لا منقولة من وصف الى وصف ، ولو كانت منقولة فنفس الصفات القائمة بها مبدعة بعد

(×) ص ١٢

(١) وانظر تكملة البحث قبل الوجه الثالث ، وآخر الوجه الثالث ، وما تقدم من قوله : لم نشهد الا تغير الصفات .

العدم ، فقد شهدنا إبداع الجواهر والأعراض بعد عدمها ، وهذا كاف فى ذلك؛ إذ لا يجب ان نشهد إبداع كل جوهر وعرض بعد العدم ؛ بل اذا شهدنا ابداع ما شاء الله من الجواهر والأعراض بعد عدمها كان ذلك محسوساً لنا ، ثم عقلنا بطريق الاعتبار والقياس مالم نشهده ، وهكذا علمنا بجميع الأشياء نحس بعض أفرادها ونقيس ما غاب على ما شهدناه ، والا فلا يمكن أن يعلم الشخص بإحساسه كل شيء .

فظهر بذلك أن طريق علمنا بأفعال الله حساً وعقلا مثل طريق علمنا بجميع الأمور ،وظهر انما غاب عنا من أفعال الله وعلمناه بعقلنا ليس على خلاف ماأحسسناه وتخيلناه ؛ بل هو من جنسه ومشابه له ؛ فضلا عن أن يكون مبايناً له .

ونحن قد بينا فيما تقدم الفرق بينما يعلم عدمه وامتناعه بحس أو عقل و بين ما لا يعلم له نظير بحس أو عقل . فالأول لا يجوز أن يكون موجوداً بخلاف الثاني فانه يجوز أن يكون موجوداً . وهذا ينفعنا فى ذات الله ، فانه (ليس كمثله شيء). وأما أفعاله ومخلوقاته ففي الذي اشهدناه عبرة لما لم نشهده ، والغائب من جنس الشاهد ، وذلك لأن المماثلة ثابتة فى المفعولات ، كما قال تعالى : (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) فلو لم يكن الغائب من أفعاله تعالى نظيراً للشاهد لم يجز رده(١) ولا يقال إنه على خلاف حكم العقل فالحس والخيال(٢) كما فى ذاته تعالى ، فكيف اذا كان الغائب نظير الشاهد حيث أشهدنا ابداع الجواهر وصفاتها بعد عدمها . يا سبحان الله ! أيما أبلغ فى عقل الانسان إبداع الانسان بعد عدمه ، أم ابداع طينته التى خلق منها بعد عدمها ؟ ! فإذا كان قد شهد هذا الجوهر العظيم الموصوف بصفات الكمال بعد عدمه أفليس ذلك أعظم من

---

(١) لعله ... ذكره .

(٢) لعله والحس والخيال .

ابداع تراب أو ماء بعد عدمه ؟ ! والله سبحانه وتعالى لما خلق السموات والأرض خلق آدم آخر المخلوقات كما ثبت ذلك فى الاحاديث الصحيحة ، ومن خلق آخر المخلوقات لم يمكنه أن يشهد خلق نفسه ولا ما خلق قبله ، كما قال تعالى : (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولاخلق انفسهم) وله فيما شهده فى المخلوقات عبرة فيما لم يشهده .

لا نسلم أن وهمنا وخيالنا لا يقضي باحداث الذوات

الوجه الثالث ـ قوله : « أما حدوث الذوات ابتداءاً فهذا شيء ما شاهدناه البتة ، ولا يقضي بجوازه وهمنا ولا خيالنا »

فيقال له : قولك : « لا يقضي بجوازه وهمنا ولا خيالنا » أتريد أن وهمنا وخيالنا يحيل ذلك و يمنعه ؟ أو تريد أنه لا يعلم جوازه ؟ وايما اردت فعنه جوابان:

أحدهما : ـ انلا نسلم أن وهمنا وخيالنا يحيل ذلك ويمنعه لوجهين : (أحدهما) أن الوهم والخيال لا يمنع كل ما لم يعلم نظيره وان قيل انه لا يدركه ، إلا أن يريد الوهم والخيال الفاسد ، فهذا لا نزاع فيه . (الثانى) ان الوهم والخيال قد ادرك نظير هذا كما قدمناه من تخيل ما أحسه من ابداع الجواهر وأعراضها بعد عدمها .

الجواب الثانى : ـ عن التقدير الأول : انا لو سلمنا أن وهمنا وخيالنا يحيل ذلك فليس محذوراً إذا علمنا جوازه بعقلنا أو حسنا ؛ فان أحداً لم يقل إن كل ما أحاله مجرد التوهم والتخيل يكون ممتنعا ؛ وإنما قيل ما أحالته الفطرة الانسانية والبديهة ، والفرق بينهما ما تقدم .

وأما الجوابان على التقدير الثانى : وهو أن الوهم والخيال لا يعلمان جواز ذلك ، (فأحدهما) أنلا نسلم أن الوهم والخيال لا يعلم جواز ذلك ، فان الانسان

قديتخيل ماأحسه بحواسه من الموجودات بعدعدمها ، وهو يؤلف بتخيل من ذلك ما لم يتخيله كما هو عادة التخيل ، فيتخيل نظير ذلك وما يركبه من ذلك مما ليس له نظير ، كما يتخيل جبل ياقوت وبحر زئبق ، فيتخيل من المخلوقات ما ليس له نظير ، ويتخيل الابداع الذي ليس نظير ، فكيف بما له نظير ؟ ! (الثاني) أنا لو سلمنا أن الوهم والخيال لا يعلم جواز ذلك لم يضر ؛ ولو لم يعلم جواز نظيره أو وجوده بحس أو عقل ، فكيف إذا علم ذلك ؛ فان المدفوع ما علم بالفطرة امتناعه ؛ لا ما عجز مجرد الوهم عن معرفته .

ابداع المركبات وتركيبها أبلغ من ابداع البسائط المفردات

الوجه الرابع — قوله : « مع أنا سلمنا انه تعالى هو المحدث للذوات ابتداءا من غير سبق مادة وطنية »

يقال له : هذا الذي تذكره إنما ينفعك أن لو كان ما علمناه بالفطرة يدفع ما سلمناه ؛ فكيف اذا لم يدفعه ما علمناه لا بضرورة ؛ بل [لا] يدفعه ضرورة ولا نظر ؛ بل كيف اذا كان ما شهدناه نظيراً له ومشابهاً ، بل كيف إذا كان الذي شهدناه أبلغ من الذي سلمناه ؛ فان الذوات التى ابتدعت ابتداءاً إنما هي ذوات بسيطة كالماء ونحوه ، ومن المعلوم أن ابداع هذا الانسان المركب بما فيه من الأعضاء المختلفة ومنافعها وقواها والاخلاط المختلفة ومقاديرها وصفاتها من أشياء بسيطة أعظم فى الاقتدار وأبلغ فى الحكمة من ابداع شيء بسيط لا من شيء ؛ لأن هذه المركبات كلها كائنة بعد عدم ، وتأليفها وتركيبها كذلك ، ومافيها من الجواهر والتأليف والصفات الكائن بعد العدم أبلغ مما فى تلك البسائط . وهذا كما أن ما شهدنا من الخلق الأول أبلغ مما أخبرنا به من الخلق الثاني فى المعاد ، كما قال تعالى: (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو أهون عليه) وقال: ضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي

انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) ونظائره فى القرآن . فإذا كان مستقراً فى الفطرة العقلية أن ابتداء الخلق اعظم من إعادته فمستقر فيها أن ابداع المركبات وتركيبها وصفاتها بعد العدم ابلغ من ابداع البسائط المفردات ؛ لكن المركب لا بد أن يكون مسبوقا .

قول الرازي لا نعقل حدوث شيء الا في زمان : لا ينفعه في محل النزاع

قال الرازي : « وثانيها انا لا نعقل حدوث شيء وتكوينه إلا فى زمان مخصوص ، ثم حكمنا بأن الزمان حدث لا فى زمان البتة (×) »

فيقال : لو قال : لم نتوهم أو لم نتخيل ، أو لم نحس : لكان مناسبا للفظ دعواه ، حيث ادعى أن معرفة افعال الله على خلاف الحس والخيال ولم يدع أنها على خلاف المعقول ؛ فان ذلك سد عليه طريق الاقرار بها ، و يوجب جحودها حيث لا يثبت ما يخالف المعقول ؛ إلا أن يفسر المخالف للمعقول بعدم النظير ، وحينئذ فلا فرق بين مخالفة المعقول والمحسوس فى أن ذلك لا يكون مانعاً فى وجود ما يخالف المحسوس والمعقول ، وهو لا يتم غرضه إلا أن يبين الفرق بينهما بثبوت ما يحيله الحس دون العقل ، كما قدمناه .

وتلخيص « النكتة » أن يقال : اذا لم تعقل حدوث شيء إلا فى زمان وأثبتت مالم تعقله فهل هذا حجة لك فى اثبات ما تعلم بعقلك امتناعه أم لا ؟ فان كان هذا حجة لك فى اثبات ما يعلم العقل امتناعه لم يكن له بعد هذا أن يحيل وجود شيء بعقله ؛ بل يجوز وجود الممتنعات المعلوم امتناعها بالعقل ضروة ونظراً ، وهذا لا يقوله عاقل . وان قال : ليس هذا حجة فى اثبات ما يعلم بالعقل امتناعه. لم يكن ذلك نافعاً لك فى محل النزاع؛ لأن المنازع يدعي أنه يعلم امتناع ماأثبتته بفطرته ، وهذا لم يدل على إحالة ما يعلم امتناعه بالعقل كما سلمته ، ولا بالحس لأنك لم تذكره .

(×) ص ١٢

ثم يقال : كوننا لم نشهد حدوث شيء إلا فى زمان بمنزلة كوننا لم نشهد حدوث شيء إلا فى مكان ، ثم كما أن هذا يقتضي افتقار كل مكان الى مكان فكذلك ذاك يقتضي افتقار كل زمان الى زمان، وا كثر ما فى ذلك عدم النظير فيما شهدناه ، ومجرد عدم النظير لا يكون حجة على نفي الشيء المعلوم بحس أو عقل ، فلم يقل أحد من العقلاء : إن الشيء الذي يعلم ثبوته لا يجوز الاقرار به حتى يكون له مثل ونظير مطابق له ، وهذا كما أنا لم نشهد شيئاً الا له خالق ، ثم لا يجب أن يكون للخالق خالق ، كما قال النبي ﷺ «لا يزال الناس يسألونكم حتى يقولوا هذا » وقد اخرجاه فى الصحيحين عن عروة ، عن أبي هريرة ، ورواه ابو داود فى الرد على الجهمية من سننه ، ورواه النسائي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال : هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله ؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله » وهو ايضاً فيها عن عروة عن ابي هريرة ، قال : قال رسول الله ﷺ : « يأتي أحدكم الشيطان فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول : من خلق ربك ؟ فاذا بلغه فليستعذ بالله ولينته » ورواه مسلم من حديث محمد بن سيرين عن ابى هريرة ، عن النبي ﷺ قال : « لا يزال الناس يسألونكم عن العلم ، حتى يقولوا : هذا الله خلقنا فمن خلق الله » قال : وهو آخذ بيد رجل — يعنى قد سأله — فقال : صدق الله ورسوله ، قد سألني اثنان وهذا الثالث ، أو قال سألني واحد وهذا الثاني ، وراه ايضاً أبو داود والنسائي من طريق آخر ، وفيه : « فاذا قالوا ذلك فقولوا : الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ، ثم يتفل عن يساره ثلاثا » .

شهدنا حدوث الحركة ، وهي سبب الزمان

ويقال له : الزمان الذي رأينا الأشياء تحدث فيه هو مقدار حركة الشمس والقمر أو مايشبه ذلك ، إذ لم نشهد زماناً غير مقدار الحركة أو مايقرب من ذلك

ـ لتنوع عبارات الناس فى تفسير الزمان ـ واذا كان الزمان من جملة الأعراض مفتقراً الى الحركة والمتحرك اذا كان له وجود فى الخارج فمعلوم أنا شهدنا حدوث سبب الزمان الموجب له المتقدم عليه بالذات وهـو الحركات ، والحركة والزمان متقاربان فى الوجود ، والحركة متقـدمة على الزمان بالذات ، واذا كان كل منهما مقارن للآخر لاينفك عنه فليس القول باحتياج الحركة التى هي الحدوث والانتقال الى الزمان بأولى من القول باحتياج الزمان الى الحركة والحدوث ؛ بل هذا الثاني أقرب ؛ لأن افتقار المعلول الى العلة والمشروط الى الشـرط والمسبب الى السبب أظهر من الأول .

والله خالق الحركة والمتحرك

يوضح ذلك ان الزمان قد يراد به الليل والنهار كما يراد بالمـكان السموات والأرض . وهذا هو الذى يعنيه طوائف منهم الرازي فى كتابه هـذا ، كما ذكر ذلك (١) حيث قال : « الحجة الحادية عشرة » قوله : (قل لمن مافى السموات والأرض قل لله) قال : وهذا مشعر بان المـكان وكل مافيـه ملك لله تعالى ، وقوله تعالى : (وله ماسكن فى الليل والنهار) وذلك يـدل على أن الزمان وكل مافيه ملك لله تعالى ، ومجموع الآيتين يدلان على أن المـكان والمـكانيات والزمان والزمانيات كلها ملك لله تعالى ، وذلك يدل على تنزيهه عن المـكان والزمان ، قال : وهذا الوجه ذكره ابو مسلم الاصفهاني فى تفسيره : وأعـلم أن فى تقديم ذكر المـكان على ذكر الزمان سراً لطيفاً وحكمة عالية ، يشير إلى أنه سببه ماتقـدم .

قلت : واذا كان المراد بالمـكان والمـكانيات السـموات والأرض ومافيهما وبالزمان والزمانيات الليل والنهار وماسكن فيهما : فمن المعلوم ان الله سبحانه وتعالى

---

(١) في تأسيسه ص ٢٩

خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) وقد قال تعالى : (ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب) ونحو ذلك فى القرآن ، ومعلوم ان النهار تابع للشمس ، وأماالليل فسواء كانعدم النور، أوكان وجوداً عرضياً كما يقوله قوم ، أو اجسام سود كما يقوله بعضهم ، فالله جاعل ذلك كله ، وهو سبحانه وتعالى كما قال عبدالله بن مسعود : إن ربكم ليس عنده ليل ولانهار نور السموات من نور وجهه . وقد جاء فى قوله تعالى : (ولهم رزقهم فيها بكرة وعشياً) ان أهل الجنة يعرفون مقدار البكرة والعشي بأنوار تظهر من جهة العرش ، فيكون بعض الأوقات عندهم أعظم نوراً من بعض ، إذ ليس عندهم ظلمة ، وهذه الأنوار المخلوقة كلها خلقها الله تعالى .

ما في تعجب الرازي من عدم افتقار كل زمان الى زمان من السخف

فقول القائل بعد هذا : « لم نعقل حدوث شيء إلا فى زمان مخصوص ، ثم حكمنا بأن الزمان حدث لافى زمان » مثل أن يقال : أنا لم اعقل حدوث شيء وتكوينه إلا فى ليل أو نهار ثم حكمنا بأن الليل والنهار حدثا لافى ليل ولانهار ، ولم نعقل شيئا الا فى السموات والأرض ، ثم عقلنا حدوث السموات والارض لافى سموات وارض . ومعلوم أن هذا الكلام من أفسد الكلام فى الحس والعقل ؛ فان الانسان كما يشهدحدوث الأشياء لافى ليل ونهار ، فهو يشهد ايضا حدوث الليل والنهار فى غير ليل ولانهار .

وقد يراد بالزمان مجرد التقدير بالحوادث كما يقال : هذا قبل هذا بكذا وكذا وهذا بعد هذا بكذا وكذا . فيكون المراد به تقدير مابين الحوادث بحوادث أخر ، وهذا التقدير من جنس العدد للمعدودات فانه بالعدد يظهر زيادة احد المعدودين على الآخر ونقصانه عنه ومساواته له ، ثم مع ذلكفليس العدد للمعدودات

أمراً موجوداً في الخارج لجوهر قائم بنفسه أو عرض قائم فيها ؛ وانما هو من باب الفصل والتمييز بين بعضها و بعضها ، وهي ممتازة ومنفصلة بذواتها وأعيانها لا بشيء غير ذلك . والعدد لها كالحيز لها ؛ كما سنذكره انشاءالله تعالى . و كذلك الوقت لها ؛ ولهذا يفرق بين الوقت والعدد ؛ كما يروى عن ابن عباس رضى الله عنهما : أن ذكر الله مأمور به في كل حال ، ليس له وقت ولاعـدد . أي ليس له وقت مخصوص ، ولاعدد مخصوص ؛ كالصلاة وغيرها .

وهذا موضـــــع تغلط فيه الأذهان حيث يشتبه عليها ما يأخذه الذهن من الحقائق الموجودة في الخارج بنفس الحقائق الموجودة في الخارج ، كما يشتبه على بعض الناس الصور الذهنية الـكلية المطلقة أنها توجد في الخارج ، حتى يظن انها بعينها موجودة في الخارج ، فالعلم بالحقائق و بعددها و زمانها ومكانها كله متقارب . ولا ريب أن الحقائق موجودة في نفسها متميز بعضها عن بعض بنفسها بما فيها من الصفات القائمة بها وما يتبع ذلك من حيزها و وقتها وعددها ، وليست هذه الأمور جواهر وأعراضاً منفصلة عن تلك الحقائق ؛ بل هي تارة لسبب بينها و بين غيرها إنما يعقل باعتبار الغيرين ؛ ولهذا يكثر تنازع الناس في مثل هذه الأمور هل هي أمور وجودية أو عدميـة ، و بكل حال فقول القـائل : ان كل وقت يفتقر الى وقت و كل حيز الى حيز بمنزلة قوله : كل عدد يفتقر الى عـدد ، وقوله : كل حقيقة قائمة بنفسها تفتقر الى حقيقة قائمة بنفسها .

ومما يوضح ذلك أن يقال له أيضا : قول القائل : « ثم حكمنا بأن الزمان حدث لا في زمان » أضعف من قول القائل : حـكمنا بان الحركة حـــــدثت بلا حركة . فان الزمان هو مفتقر الى الحركة دون زمان آخر ، والحـركة هي سبب الزمان و إن كانت مقـــــارنة له ، وليست مفتقرة الى حركة أخرى . فالتعجب من حدوث حركة بلا حركة وهي سبب الزمان وأغنى عن الزمان

من الزمان عنها أقرب الى الصواب من تعجب المتعجب من حدوث زمان فى غير زمان . واذا كان التعجب من عدم افتقار كل حركة إلى حركة نوعاً من السخف والهذيان ، فالتعجب من عدم افتقار كل زمان الى زمان أبلغ منه فى السخف والهذيان ، كما يتعجب من عدم افتقار كل فاعل الى فاعل . وهذا السؤال من آخر ما يورده ويسأل عنه الشيطان ، لعلمه بأنه آخر مراتب الباطل والهذيان !!

الرازي يحتج بحجج الدهرية على المسلمين ، وله منها مواقف

قال : « وثالثها انا لا نعلم فاعلا يفعل بعد مالم يكن فاعلا إلا لتغير حالة وتبدل صفة ، ثم إنا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم من غير شيء من ذلك (×) ».

يقال : هذه الوجوه التى أوردها هنا هي من حجج الدهرية : إما القائلين بقدم العالم ، وإما المنكرين للصانع : حيث يحتجون بها على امتناع ابداع كل شيء بعد العدم ، ويوجبون قدم مادة ، وكذلك يوجبون قدم مدة ، وكذلك يقولون يمتنع حدوث الفعل بدون حدوث قدرة ولا ارادة ولا علم ولا غير ذلك من أسباب الفعل ، وهذه حجج الدهرية المتفلسفة المشائين المنتسبين الى معلمهم الأول « أرسطو »(١) وان كان من معظميه من يزعم أنه لم يكن قائلا بقدم العالم ، ولكن تكلم بكلام مجمل فى ذلك ، كما زعمه بعض الفلاسفة اليهود فيما جمعه [و] ألفه بين فلسفته وبين الملة التى بعث الله بها الرسل (٢) فالمقصود هنا ان نعرف أصل هذا الكلام ، ونعلم أن هذا الرازي وإن أورده هنا من جهة أصحابه المسلمين الموافقين على حدوث العالم فى احتجاجهم على اخوان لهم مسلمين فى مسائل الصفات ، فان هذه الحجج هو دائما يذكرها فى معارضة حجج المسلمين وسائر أهل الملل على نفي قدم العالم : فتارة يظهر منه التحير وتكافؤ

(×) ص ١٢

(١) الاضافة هنا تبين خطأ من يطلق هذا اللقب .

(٢) وكما فعل أصحاب « رسائل اخوان الصفاء » .

الأدلة وتقابل الطائفتين ، بمنزلة المنافق المذبذب الذي لا هو مع هؤلاء ولا مع هؤلاء . وتارة ينصر المسلمين بما يصلح من الجدل ويكثر مما لا يصلح . وتارة يؤيد أقوال اولئك المشركين الصابئين المبدلين تأييد عاجز عنهم أو معاون لهم أو معترض عليهم بحق أو باطل .

نقض مجمل لما احتج به من ثبوت ما يعلم امتناعه بالبديهة، وانه من حكم الحس والخيال الباطل

ونحن في هذا المقام — الذي غرضه أن يقرر ثبوت ما يعلم امتناعه بالبديهة ، ويزعم أن هذا من حكم الحس والخيال المردود، واحتجاجه بما ذكره من أفعال الله تعالى — نجيب عنه بأن نبين : أنا شهدنا من أفعال الله تعالى ما هو نظير مالم نشهده أو أبلغ منه ، وأن ماتعجب منه هو مثل ماشهدناه أو دونه ، و بأن نبين أنه اذا اثبت من أفعال الله تعالى مالم نشهد نظيره فلا محذور في ذلك ؛ فان ثبوت ما لا يعلم له نظير ليس بمحذور في حس ولا عقل ، و بأن نبين أن الحس والعقل في ذلك سواء، فلا يثبت ما لا يعلم بها عدمه ، و يثبت مالم يعلم بها نظيره . وقد ذكرنا ذلك في المادة ، والمدة .

ونصوص المسلمين ، وسائر أهل الملل ، ومعارضتهم لهؤلاء الدهرية كثيرة حسنة ، لكن ليس هذا موضعها .

اثبات فاعل ليس له نظير ، او فعل ليس له نظير : ليس محل النزاع

وكذلك ماذكره في الفاعل ، وهي حجة ابن سينا — أفضل متأخري هؤلاء الدهرية — فانها هي التي اعتمدها حيث زعم أن الذات الواحدة لا يصدر عنها شيء بعد أن لم يكن صادراً إلا بحدوث أمر من الأمور ، والكلام في ذلك الأمر كالكلام في الأول ، فيمتنع الحدوث ، فيجب القدم . ثم ذكر في كيفية صدور العالم : بصدور العقل ، ثم العقل ، والنفس ، والفلك من الكلام لا يرتضيه أسخف الناس عقلا ، ولا يستحسن أحد أن يستعمله إلا في المضاحك والهزليات ، دون ماهو من أعظم الأمور الالهيات ، وذكروا هم ما اختص به العالم من المقادير

والصفات وغير ذلك ، وما الموجب لتخصيصه بذلك دون غيرها ، الى غير ذلك مما ليس هذا موضعه . إذ الغرض جواب ماذكره الرازى ، وهو من نمط الذي قبله ، ايضا لوجوه :

أحدها ان غاية مايذكره إثبات فاعل ليس له نظير ، وثبوت فعل ليس له نظير . وهذا لانزاع فيه ؛ وليس ذلك ممتنعاً لافى حس ولاخيال ولاعقل حتى يكون نظيراً لمورد النزاع ، وكون ذلك على خلاف حكم الحس والخيال هو مثل كونه على خلاف حكم العقل والقياس .

وتمثيل الفاعل الذي لا فاعل له بالفاعل الذي له فاعل ممتنع

الوجه الثاني - ان الانتهاء الى فاعل لافاعل له مما يعلم بالفطرة والضرورة العقلية ، كما يعلم بالفطرة والضرورة العقلية امتناع حدوث فعل بلا فاعل ، وكما قالوه فى امتناع موجود لاداخل العالم ولاخارجه ، فاذا كان هذا مما يعلم بالضرورة الفطرية كيف يجعل معارضا أيضا لما يعلم بالضرورة الفطرية ، فالفطرة الضرورية تعلم امتناع ان يكون لكل فاعل فاعلا ، وامتناع أن يكون الفعل بلا فاعل ، وأن يكون الفاعل لاداخل المفعول القائم بنفسه ولاخارجه . واذا كان كذلك فتمثيل الفاعل الذى لافاعل له بالفاعل الذى له فاعل ممتنع أيضا فى الفطرة الضرورية .

الرازي يحتج على خصومه بما لا يقرون به ولا غيرهم

الوجه الثالث - أن قوله « لم نشهد (١) فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا الا لتغير حالة وتبدل صفة » ان اراد به استحالته من حال الى حال بحيث ان ذاته تستحيل فليس الأمر كذلك ، فإن الشمس والقمر والكواكب (كل فى فلك يسبحون) ومع هذا لم يتغير حالها ولم تتبدل صفاتها .

---

(١) لفظه ص ١٢ لم نعقل . نقله المؤلف هنا بالمعنى .

وإن عنى به أن نفس الحركة هو تغير وتبدل - كما يقوله من يقوله من المتكلمين - كان المعنى لم نشهد فاعلا إلا متحركا ومتحولا : إما حركة روحانية وإما حركة جسمانية . فقوله بعد ذلك : « ثم انا اعترفنا بأنه تعالى وتقدس خالق العالم من غير شيء من ذلك » مما ينازعه فيه خصومه هنا وغير خصومه ؛ فإن المتكلمين يسمون هذه «مسألة حلول الحوادث بذاته» وقد علم أن مذهب الكرامية القول بها وهم خصومه فى هذه المسألة ، وقد ذكر فى أعظم كتبه « نهاية العقول» أنه ليس فى هذه المسألة دليل عقلي على النفي ؛ فلا يمكنه أن يقيم عليهم فيها دليلا عقلياً ؛ وغاية مااعتصم فيها بما ادعاه من الاجماع على أن سبحانه وتعالى غير موصوف بالنقائص ؛ وان الحادث ان كان صفة كمال فقد كان قبل ذلك ناقصاً وإن لم يكن صفة كمال فالاجماع منعقد على أنه تعالى لا يوصف بغير صفة الكمال وقد تكلمنا على ماذكر فى غير هذا الموضع (١) واذا لم يكن فى ذلك دليل عقلي لم يصلح أن يكون ذلك معارضا لما يقول المنازع انه معلوم بالفطرة الضرورية .

ومن اعجب العجب قوله عن « المشبهة » - وهم عنده الكرامية والحنابلة - انهم وافقوه على ماادعاه من أن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته على خلاف الحس والخيال ؛ ثم يحتج على ذلك بأنه فعل بعد أن لم يكن فاعلا من غير حدوث شيء بذاته. وهو يعلم أن القول بحلول الحوادث فى ذاته تعالى وتقدس هو شعار الكرامية وأنهم متفقون على ذلك . وهذا مثل أن يقال عن المعتزلة : وقد وافقونا على أن الله تعالى يحدث أفعال العباد بغير فعل منهم . ثم أن القول بذلك (٢) هو مذهب أكثر أهل الحديث ؛ بل قول أئمة اهل الحديث ؛ وهو الذى نقلوه عن سلف

---

(١) في الرسالة الأكملية وغيرها . انظر الرسالة ج ٦ ص ٦٨ - ١٤١ من مجموع فتاويه .

(٢) بحلول الحوادث .

الأمة ؛ وأئمتها ؛ و كثير من الفقهاء والصوفية أو أكثرهم ؛ وفيهم من الطوائف الأربعة — الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية — من لا يحصى عدده الا الله تعالى ؛ وقد ذكره هو فى غير موضع من كتبه أن القول بحلول الحوادث يلزم كل الطوائف حتى المعتزلة والفلاسفة ، وذكر ذلك عن ابي البركات البغدادي صاحب «المعتبر» وهو من أعظم الفلاسفة المتأخرين قدراً ، وأنه قال : ان الوهيته لهذا العالم لا تتم إلا بذلك فكيف يحكى الاتفاق على خلاف ذلك ؟ !

فان قال قائل : الفاعل منا وان حدثت فيه حركة فالمحدث لها غيره ، وخالق العالم لا محدث لفعله إلا هو ، فهذا هو الفرق .

السؤال عمن خلق الله ؟ هو منتهى مسائل الشيطان، جوابه

قيل : هذا حق ، كما أن ذاتنا محدثة أحدثها غيرنا ، وهو سبحانه قديم واجب الوجود رب كل شيء ومليكه هو الخالق وما سواه مخلوق ؛ ولهذا كان السؤال عن : من خلق الله ؟ منتهى مسائل الشيطان التى يظل بها الانسان ، مع ظهور فسادها بالبرهان (١) . والرازي لم يستدل بكونه فاعلا لما لا يفعله من غير محرك من خارج ، وانما استدل بكونه فاعلا من غير فعل فى نفسه . وهذا هو الذى ينازعونه فيه . وهو لو استدل بالأول لم يصح ؛ لأنها هي « مسألة وجود الصانع نفسه » وهو فى هذا المقام مقصوده أن يبين أن افعاله على خلاف حكم الحس والخيال : ليس مقصوده أن نفسه ثابتة على خلاف الحس والخيال .

احتجاجه باثباتنا لفعل الله على خلاف ما نعقله من أفعالنا ، وبيان تلبيسه

قال الرازي: «ورابعها انا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا إلا لجلب منفعة أو دفع مضرة ، ثم اعترفنا بأنه تعالى وتقدس خالق العالم بغير شيء من هذا(+) » .

---

(١) وتقدم

(×) ص ١٢

والـكلام عليه من نمط الذى قبله — وان كان هـذا السؤال هو ببحوث القدرية والمعتزلة اخص ، كما ان الذي قبله ببحوث الفلاسفة والدهرية أخص — وذلك من وجوه :

أحدها - أن غاية هذا ثبوت ما لا نظير له ، وليس ذلك ممتنعا ، كما تقدم، ولا فرق فى ذلك بين حكم الحس والخيال وحكم العقل ، كما تقدم غير مرة .

الثـاني - أنه هو خالق كل شيء ، ومن أجلب لنفسه منفعة من غيره أو دفع عن نفسه مضرة من غيره كان محتاجاً الى ذلك ، وهذه حال الفقر الى غيره، فما دل على أنه رب العالمين دل على غناه عن غيره ، و بذلك أخبر عن نفسـه كما قال : « يا عبادي إنـكم لن تبلغوا ضري فتضروني ، ولن تبلغوا نفعي فتنفعونى» وتمام الـكلام كما بيناه قبل .

الوجه الثالث - أن يقال : ما تعنى بقولك : « انا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا إلا لجلب منفعة أو دفع مضرة ، ثم اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم لغير شيء من هذا » ؟ أتريد أنه سبحانه منزه عن نعوت المخلوقين الناقصين المحتاجين الى غيرهم فى اجتلاب منافعهم ودفع مضارهم كما يوجد أن الحي من الانسـان وغيره يطلب ما ينفعه ويلائمه من غيره ويدفع ما يخاف عليه من الضرر من نفسه ومن غيره ؟ فهذا حق ؛ فانه سبحانه وتعالى غني عن العالمين لا يحتاج اليهم ؛ بل هو الأحـد الصمد الحي القيوم ، وهو سبحانه لا يخاف ضرر شيء لا من نفسه ولا من غيره ؛ بل العباد عاجزون عن ان يلحقوا به ضرراً أو نفعا ، قال تعـالى : فى الحديث الصحيح الذى رواه رسـول الله ﷺ : « يا عبادي إنـكم لن تبلغوا ضري فتضروني ، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني » .

أو تريد أنه سبحانه وتعالى لا يحب فعله و يرضاه و يفرح به ؟ فإن اردت هذا لم يسلم لك ذلك ، فان الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة قد دل على وصفه بالمحبة والرضا والفرح (١) .

أو تريد أنه لا يحدث له من هذه الأمور ما لم يكن قبل ذلك ؟ فهذا هو « الوجه الأول » وقد تقدم الكلام عليه .

ويستدل (٢) باثباتنا لصفات الله على خلاف ما نتوهمه ونتخيله من صفاتنا ، ولا حجة فيه

ثم قال الرازي : « وأما تقرير ذلك في الصفات فذلك من وجوه (أحدها) أنا لا نعقل ذاتا تكون عالمة بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة واحدة ، وأنا اذا جربنا أنفسنا وجدناها متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليها في تلك الحالة استحضار معلوم آخر ، ثم إنا مع ذلك نعتقد أنه تعالى وتقدس عالم بما لا نهاية له من المعلومات على التفصيل من غير أن يحصل فيه اشتباه والتباس ، فكان كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات أمراً على خلاف مقتضى الوهم والخيال (+) »

والكلام على هذا من وجوه :

أحدها : ان هذا الكلام ـ أن علم الله ليس من جنس علومنا ، ولا مماثلا له ، وانا لا نستطيع ان نعلم كعلم الله تعالى ، وهذا ـ من اوضح الأمور وأبينها عند الخاصة والعامة ، فان أحدا من الخلق كما لا يظن أن ذاته كذات الله تعالى ، لا يظن أن علمه كعلم الله تعالى . ومن المعلوم لكل أحد أن الله أكبر واعظم مما يعلمونه و يقولونه فيه ، فكذلك علمه وقدرته وسائر صفاته أكبر وأعظم من أن يعلم كنه علمه أو يوصف . ولم يقل أحد من البشر أن علم الله تعالى مثل علمنا ،

(×) ص ١٢
(١) ببعض ما فعل .
(٢) على اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه .

ولا توهم أحد ذلك ، ولا تخيله . فأي شيء فى هـــذا مما هو على خلاف مقتضى الوهم والخيـــــال ؟ ! ! غاية ما فيه أنه ليس مثلما نتوهمه ونتخيله من نفوسنا ، وهذا لا ريب فيه .

وهذا يظهر بالوجه الثاني : وهو أن الله سبحانه ليس مثلما نعلمه ونعقله ونحسه من نفوسنا ؛ فضلا عن أن يكون مثلما نتخيله ونتوهمه من نفوسنا ، فلا اختصاص للوهم والخيال بذلك . واذا كان الله سبحانه ليس مثلما نحسه ونعلمه ونعقله ونتخيله فينا ولم يكن فى ذلك مايقتضي أن يـكون منافياً لما نعلمه لم يجب أن يكون منافيا لما نحسه .

ويتقرر هذا بالوجه الثالث : وهو أن العلم بامتناع موجود لا داخل العـــالم ولاخارجه علم فطري ضروري ليس هو من خصائص الوهم والخيال ، وأما ماذكره من إحاطة علم الله تعالى فليس عندنا اعتقاد ينفي ذلك بحال .

الوجه الرابع : ان كلما وصف الله به عـــلم الله ليس عندنا اعتقاد ينفي ذلك لامحسوس ولامتوهم ولا متخيل ولا معقول ، إلا أن يكون من الاعتقادات الباطلة التى لم تعلم بضرورة ولا نظر ، ولا ريب أن ذات الله وصفاته على خـــلاف الاعتقادات الباطلة التى يظن انها معقولة أو محسوسة أو متخيلة . ولـكن لا فرق فى ذلك بينما يظن أنه معقول ومعلوم ، وما يظن انه محسوس ومتخيل .

الوجه الخامس : أن قوى بني آدم فى العـلم متفاوتة تفاوتا لا ينضبط طرفاه أعظم من تفاوتهم فى قوى الأبدان . ولبعضهم من القوة على استحضار معلومات فى وقت واحد ما ليس لبعض ، وليس لذلك حد معلوم للناس يعتقدون أن أحداً من البشر لا يمكن أن يكون أقوى فى ذلك ؛ بل (بل فوق كل ذي علم عليم)

حتى ينتهي ذلك الى الله تعالى ، كما قال السلف . واذا كان بنو آدم متفاوتين في العلم والقدرة ولم يكن عجز أحدهم عما يقدر عليه الآخر من العلوم والأعمال مانعاً من اعتقاده ثبوت ذلك لغيره مع كونه مجانساً له مساويا فى الحقيقة فلأن لا يكون عجز أحدهم عما يوصف الله تعالى به [من] العلم مانعاً من اعتقاد وجوب ذلك فى ربه عز وجل بطريق الأولى والأحرى ، ولا يكون ذلك معتقداً ما يخالف محسوسه ولا معقوله .

الوجه السادس : أنه إذا كان الآدمي يعلم من اقتدار غيره على استحضار العلوم المفصلة فى زمن واحد مالا يقدر هو عليه كان ذلك دليلا عنده على أن رب العالمين أولى بأن يكون موصوفاً بالعلم بمعلومات مفصلة لا يقدر العبد عليها .

الوجه السابع : أن العبد يعلم أن ربه يدبر أمر السموات والأرض فى آن واحد لا يشغله شأن عن شأن ، ومعلوم أن التدبير يحتاج الى قدر زائد عن العلم من القدرة والمشيئة والحكمة مع أن العبد يعلم عجز نفسه عن نظيره من نحو ذلك ، فأن يكون معتقداً بأن ربه بكل شيء عليم وإن كان عاجزا عن ذلك بطريق الأولى والأحرى .

وبالجملة فهذا الوجه من الوجوه التى ذكرها فى تقريره هذه المقدمة (١) وكذلك ماذكره فى قدرة الله تعالى وفى سمعه وفى بصره بعدهذا كما سنذكره (٢).

كما يستدل باثباتنا لأفعال الله على خلاف ما نتوهمه ونتخيله من أفعالنا ، ولا حجة فيه (٣)

قال الرازي : « وثانيها أنا نرى كل من فعل فعلا فلا بد له من آلة وأداة ؛ فان الأفعال الشاقة تكون سبباً للكلال والمشقة لذلك الفاعل ، ثم إنا نعتقد

(١) في الوجه السادس والسابع ص ٧ من تاسيسه ، ص ١٩ ، ٢٠ من نقضه .

(٢) وهو قول الرازي هنا : وثانيها الخ ، وقوله بعد ذلك وثالثها ص ١٢، ١٣ من تاسيسه.

(٣) على اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه .

أنه سبحانه وتعـــالى يدبر من العرش الى ما تحت الثرى مع أنه منزه عن المشقة واللغوب والـكلال (+) » .

يقال له : لا ريب أن الله تعالى يقول فى كتابه العزيز : (وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما) أي لا يـكرثه ولا يثقـــل عليه ، وقال فى الـكتاب : (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وما مسنـا من لغوب) واللغوب الاعياء ، و إنما يستريح من إعياء ، ومنه قول أبي قتـــادة فى حديث حمار الوحش : « فسعى القوم حتى لغبوا » وقال أهل الجنة : (الحمدلله الذي أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب) وهـذا مما لا يتنازع فيه المسلمون .

واذا كان كذلك فالـكلام على ما ذكرته من وجوه :

أحدها . أن هذا بيان ان قدرة الله تعالى كاملة تامة لا نقص فيها ليست مثل قدرة العباد ، كما ذكرنا فى العلم ، وهـذا حق ؛ ولم يقل أحد إن هذا مخـــالف لاالمحسوس ولاالمعقول ، وانما هو مخالف لمقدار صفاتنا .

الثانى : أن هذا نسبة هذا : أن المعلوم والمعقول والمحســوس والمتخيل نسبة واحدة . فقولك إن ثبوت هذا على خلاف حكم الوهم والخيال كقول القائل: إنه ثابت على خلاف حكم العقل والعلم .

الثالث : ان هذا معناه ان الله ليس مثلنا ولاصفاته كمقدار صفاتنا ، وقد مضى ان انتفاء مثل الشيء لايوجب انتفاءه ، فكيف اذا كان انما نفى مما ثلته لنا فقط

(×) ص ١٢ ، ١٣

وان كان الله تعالى ليس كمثله شيء . وقد قدمنا أنه إن عنى ثبوته على خـــلاف الحس والخيال عدم النظير فهو حق ؛ لـكن نفي موجود لاداخل العالم ولاخارجه معلوم بالفطرة البديهية ، لابالقياس ، ولا بعدم النظير .

الرابع : ان هذه القدرة ليس عندنا اعتقاد ينفيهـا لامحسوس ولامعقـول ؛ بخلاف وجود موجود لاداخل ولاخارجه فإن عندنا من العلوم الضرورية والنظرية ماينفي ذلك .

الخامس : أن قوى بنى آدم فى الفعل مختلفة ، فاذا كان عجز أحدهم عما يقدر عليه الآخر ليس مانعاً من اعتقاد ثبوت تلك القدرة مع اشتراكهم فى الجنس فأن لايـكون عجز أحدهم مانعاً من الايمان بقدرة خالقه أولى وأحرى .

السادس : أنه إذا كان أحدهم يعلم من قدرة غيره على العمل ماليس هو عنده ولايـكون ذلك ممتنعا لافى حسه ولا فى خياله ولا فى عقله فأن يعلم من قدرة خالقه ماليس هو عنده أولى وأحرى .

وكذلك استدلاله باثباتنا للسمع والبصر على خلاف ما نتوهمه ونتخيله من سمعنا وبصرنا

قال الرازي : « وثالثها أنا نعتقد أنه يسمع أصـوات الخلق من العرش الى ماتحت الثرى ، ويرى الصغير والكبير فوق اطباق السموات العلى ، وتحت الارضين السفلى ، ومعلوم ان الوهم البشري والخيال الانساني قاصران عن الاعتراف بهـذا الموجود ، مع أنا نعتقد انه تعالى كذلك (×) »

يقال له : لاريب أنه سبحانه وتعالى كما قالت عائشة رضي الله عنها فى الحديث الصحيح : « سبحان الذى وسع سمعه الأصوات ، لقد كانت المجادلة تناجي رسول

(×) ص ١٣

الله ﷺ فى جانب البيت و إنه ليخفى علي بعض كلامها ، فأنزل الله تعالى : (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها) وفى الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : « اجتمع عند البيت ثقفيان وقرشي أو قرشيان وثقفي فتحدثوا بينهم بحديث فقال أحدهم : أترون الله يسمع مانقول ؟ فقال الآخر : يسمع ان أعلنا ولايسمع إن أسررنا ، فقال الثالث : إن سمع منه شيئا فانه يسمع كله ، فأنزل الله تعالى : (وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولاأبصاركم ولاجلودكم ؛ ولكن ظننتم أن الله لايعلم كثيراً مما تعملون . وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم ، فاصبحتم من الخاسرين) .

لكن الكلام فى سعة سمعه و بصره سبحانه وتعالى كالكلام في سعة علمه وقدرته سواء ، وليس فيما ذكره الا أن ذلك ليس مثل سمعنا و بصرنا ، وثبوت مثل هذا مما لاينازع فيه عاقل ، ولاينفيه حس ولاعقل ولاتخيل ؛ بل ثبوت مالانظير له فى الخلق لاينفيه الحس والعقل ؛ فكيف بما ليس له نظير مساو أيضا ، فالعقل والحس والخيال والوهم بالنسبة الى هذا سواء .

فقوله : « ومعلوم ان الوهم البشري والخيال الانساني قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود » بمنزلة قول القائل : إن العقل البشري والعلم الانساني قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود . وهو لايقول إن الله ثابت على خلاف حكم العقل والعلم فيلزمه فى الحس والوهم والخيال مثل ذلك

وايضا فقوله : « على خلاف ذلك » إن أراد به أن الوهم والخيال يعجز عن إدراك ذلك لم يضر ، فإن العجز عن ادراك الشيء من بعض الوجوه لاينفي القدرة على معرفته من وجه آخر . و إن أراد أن الوهم والخيال يدرك ماينافى ذلك لم يصح ذلك ، فليس فى وهمنا وخيالنا الصحيح ماينافى ذلك . و إن فرض اعتقاد فاسد

ينافى ذلك فهو كالاعتقاد الذى يظن صاحبه أنه معقول أو معلوم . وقد قدمنا أن لفظ الوهم والخيال يقال على الباطل تارة ، وعلى المطابق أخرى . فالمطابق لاينافى ذلك ، والباطل لانزاع فيه .

وايضا فاعتقاد امتناع موجود لاداخل العالم ولاخارجه ثابت بالضرورة الفطرية ، والمتوهم المتخيل لايكون ثابتاً بالفطرة الضرورية كما تقدم .

قال الرازي : « فثبت ان الوهم والخيال قاصران عن معرفة الله سبحانه وتعالى وصفاته ، ومع ذلك فإنا نثبت الأفعال والصفات على مخالفة الوهم والخيال ، وقد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة الصفات ، فلما عزلنا الوهم والخيال فى معرفة الصفات والأفعال فلأن نعزلهما من معرفة الذات أولى وأحرى .

فهذه الدلائل العشرة دالة على أن كونه سبحانه وتعالى منزه عن الحيز والجهة ليس أمراً يدفعه صريح العقل ، وذلك هو تمام المطلوب » [وبالله التوفيق](+) .

خلاصة الوجه العاشر ، ونقضه بوجوه

قلت : قد تقدم الكلام على أصول هذا غير مرة من وجوه متعددة :

أحدها ـ أن القصور عن معرفة الشيء غير العلم بانتفائه ، والمنازع له قال : إني أعلم انتفاء موجود لا داخل العالم ولا خارجه ؛ لم يقل إني قاصر أو عاجز عن معرفة وجوده .

الثانى ـ أن قصور الوهم والخيال لا يستلزم قصور العلم والعقل والحس ، والمنازع له يقول إن ذلك لا يعلم بعقل ولا غيره ، فاذا كان غيره معقولا لم يجب ان يكون هذا معقولا .

(×) ص ١٣

الثالث ـ أن المنازع له قال : أنا أعلم بالفطرة الانسانية التامة امتناع هذا الموجود ، لا يقول إن ذلك نعتقده بوهمنا وخيالنا دون علمنا وعقلنا .

الرابع ـ أن جميع ما ذكره إنما يدل على ثبوت مالا نظير له ، لا يدل على ما نعتقد انتفاءه ، والأول مسلم ، ومورد النزاع من الثاني .

الخامس ـ أن الوهم والخيال المطابق والعلم والعقل والاحساس فيما ذكره سواء كما تقدم بيانه ، ثم إنه لم يعزل العلم والعقل فى معرفة الله تعالى فلا يعزل الحس الصحيح ، وأما الفاسد فهو معزول وان قيل إنه معقول ومعلوم ، كما يعزل ما يذكره الجهمية وغيرهم من أهل الالحاد من العقليات التى يسمونها عقليات وهي جهليات .

السادس ـ ان المنازع له قد يسلم أن يعزل الوهم والخيال فى معرفة افعال الله تعالى وصفاته وذاته ؛ لكن لم يعزل الفطرة الانسانية والمعارف الضرورية ، ومسألتنا من هذا الباب ، ولم يذكر حجة واحدة تنفي كون ذلك معلوماً بالضرورة، ولا يقبل الاحتجاج على خلاف ما يعرف بالضرورة .

السابع ـ أنه إنما أثبت أن أفعال الله تعالى وصفاته ليست مماثلة لأفعالنا وصفاتنا ، وذلك لا يقتضي كونها ثابتة على خلاف الوهم والخيال ؛ فان الوهم والخيال لا ينفي مالم يكن مثاله موجوداً فيه ؛ بل غاية ما ذكره انتفاء المثل فى الوجود ، والوهم والخيال لا ينفي ما لا مثل له ؛ بل الوهم والخيال من أعظم الأشياء إثباتا لما لا نظير له في ما يقدره ويصوره من الأمور التى تكون موجودة فيه وليس لها نظير فى الخارج .

وأما قوله : « فهذه الدلائل العشرة دالة على أن كونه منزها عن الحيز والجهة ليس أمراً يدفعه صريح العقل ، وذلك تمام المطلوب (+) ».

فقد تبين بأدنى نظر أنه ليس فيها وجه واحد يبين إمكان وجود ذلك ؛ لا الامكان الذهني ، ولا الخارجي - أعنى لم يثبت أن العقل يعلم إثبات ذلك ، ولا أنه لا يعلم امتناعه - ولو لم يكن عندنا اعتقاد ينفي إمكان ذلك بضرورة أو نظر ، فكيف إذا كان اعتقاد امتناع ذلك معلوماً بالنظر ؟ ! فكيف إذا كان معلوماً بالضرورة ؟ ! وقد تقدم أن ما اعتقد امتناعه بالضررة وأراد الرجل أن يبين انه غير ممتنع بالضرورة ولا بالنظر بل هو ممكن فى الذهن فلا بد أن يبين انما يعلم امتناعه بالضرورة والنظر ليس هو الذي لا يعلم امتناعه فى الذهن ؛ ليبقى الامكان الذهني . مع أن الامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي ، كما تقدم .

منع دلالة الوجوه العشرة على مطلوبه

فصل

ثم إن المنازعين له إذا كانوا يقولون : نعلم بالضرورة امتناع ذلك ، وقالوا : إنما يقوله النفاة إنه الحق الذي يجب وصف واجب الوجود به فانه ممتنع وجوده ، معلوم امتناعه بضرورة العقل ؛ بل يقولون : إنا نعلم بضرورة العقل أن رب العالمين فوق العالم : فنحن نعلم بضرورة العقل وجوب ما ادعى امتناعه بالنظر ، وامتناع ما ادعى امكانه بالنظر ، وقد يقولون : نحن نعلم بالفطرة والضرورة أن الموجود الذي ليس هو صفة لغيره ، أو أن واجب الوجود لا يكون

أجوبة أهل الاثبات للرازي وذويه (١) « الوجه الأول » أنا نعلم بالضرورة امتناع ما ادعى وجوده بالنظر (٢) ووجود ما ادعى انتفاءه (٣)

(×) ص ١٣

(١) وهي كل الأدلة المعتبرة عند البشر

(٢) وهو دعواه وجود موجود لا دخل العالم ولا خارجه ، أو مالا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ، أو غير مختص بشيء من الاحياز والجهات - كما ذكره في عباراته في مقدمته ص ٤ وفي هذه الأجوبة المفصلة ما يكفي ويشفي وعوض عما سقط من الأجوبة في أول النقض ، وخاصة نفي أختصاصه بشيء من الاحياز والجهات .

(٣) وهو ان رب العالمين فوق العالم .

إلا قائماً بنفسه يمتنع غيره أن يكون بحيث هو ، وأنه ليس خيالا وشبحاً في النفس : بل هو شيء موجود له التحقق والثبوت الذى يعلم بالقلوب انه تحقق وثبوت - وان سماه المنازع تحيزاً وتجسيما ونحو ذلك - ونعلم بالضرورة والفطرة أنما لا يكون كذلك لا يكون إلا معدوماً ، كما نعلم بالضرورة والفطرة أنه ما من موجودين حيين عالمين قادرين ؛ بل مامن موجودين الا وهما مشتركان في مسمى الوجود والثبوت ، وأن تميز أحدهما عن الآخر بخاصيته التى تخصه سواء كان واجباً او لم يكن ، ومابه الاشتراك ليس هو مابه الامتياز ولا مستلزماً له والا كان أحدهما هو الآخر اذا كان المشترك مستلزماً للميز ، فانه إذا لم يكن أحدهما مختصاً بما يميزه بل حيث تحقق المشترك تحقق المميز والمشترك ثابت لهما فاذا كان المميز ثابت لهما لم يكن لأحدهما تميز يخصه فلا يكون أحدهما غير الآخر ، اذ لا بد في المعينين من أن يمتاز أحدهما عن الآخر بما يخصه ، واذا كان كل منهما موصوفاً بقدر مشترك - والقدر المشترك ان يكون لأحدهما شبه ما بالآخر ولو من بعض الوجوه - امتنع ن يكون في الوجود موجود لا يشارك الموجودات في شيء من الأمور الوجودية ولايشابهها في شيء من ذلك ، ولهذا كان السلف والأئمة يقولون : إن العقلاء يعلمون بعقلهم انتفاء ذلك ، كما قال الامام أحمد رحمه الله في رده على الجهمية لما ذكر عنهم ما وصفوه من السلوب ، وأنهم قالوا : كلماخطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه ، وهذا معنى قول المؤسس وذويه: إنه على خلاف الحس والخيال أو العقل ، وقد تقدم ذكر ذلك . قال : فقلنا هو شيء ؟ قالوا : هوشيء لا كالأشياء . فقلنا: إن الشيء الذى لا كالأشياء قدعرف أهل العقل أنه لا شيء ، فعند ذلك تبين للناس انهم لا يثبتون شيئاً ، ولكنهم يدفعون عن انفسهم الشنعة بما يقرون به في العلانية . فاذا قيل لهم من تعبدون ؟ قالوا : نعبد من يدبر أمر هذا الخلق ، فقلنا : فهذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول

لا يعرف بصفة ؟ قالوا : نعم ، فقلنا : قد عرف المسلمون بانكم لا تثبتون شيئاً ، إنما تدفعون عن انفسكم الشنعة بما تظهرون . فذكر « أولا » : أنما يقال انه شيء ثم يقال إنه لا كالأشياء - أي لا يشابهها بوجه من الوجوه ، بل يخالفها من كل وجه - فهذا قد عرف أهل العقل أنه لا شيء ؛ لأن العلم بذلك عام فى أهل العقل . ولما ذكر « ثانيا » من يعبدون . قالوا : نعبد المدبر لهذا الخلق . فهذا اخبار عن المعبود الذى تجب عبادته فى الدين ، فلما قالوا : هو مجهول لا يعرف بصفة . قال : قد علم المسلمون أنكم لا تثبتون شيئاً . لأن المسلمين يوجبون عبادة الله تعالى . فذكر أولا عن عموم أهل العقل انهم لا يثبتون شيئاً . وذكر ثانياً عن أهل الدين أنهم لا يعبدون شيئاً . ذكر فى كل مقام ما يناسبه ؛ وذلك لأن المجهول لا يعرف فلا يقصد ولا يعبد ، ومن لا يعرف بصفة تميزه عن غيره لم يكن معلوماً ، فلا يكون معبوداً . فهنا ذكر أن لا بد من صفة تميزه عن غيره ، والنفاة يقولون هذا تجسيم . وذكر أولا أنه يمتنع أن لا يكون بينه و بين شيء من الموجودات قدر مشترك ولا شبه بوجه من الوجوه ، والنفاة يقولون هذا تشبيه . فهم بما عنوه بلفظ التشبيه والتجسيم أوجبوا أن يكون الموصوف بنفي ذلك على المعنى الذى قصدوه معدوماً ؛ بل واجب العدم ممتنع الوجود ، وان كان اللفظ يحتمل نفي معان باطلة مثل نفي كونه مشابها للمخلوقات مماثلا لها من بعض الوجوه ، فان نفي هذا واجب ، وكذلك نفي كونه يقبل التفريق والتفكيك فلا يكون صمداً أحداً هو أيضا واجب . فتكلموا أيضاً باللفظ المجمل المتشابه الذي يحتمل الحق والباطل ولكن قصدوا به ماهو باطل ، وإن قصدوا به ما هو أيضاً حق أو هموا الناس انهم لم يقصدوا به الا نفي ما هو باطل ، كما قال أحمد رحمه الله : يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويوهمون جهال الناس بما يشبهون عليهم .

فصل

«ثانية» أنا نعلم بالنظر امتناع ما اثبته المنازع وثبوت ضده من وجوه :

ويقول المنازعون : نحن نعلم بالنظر العقلي والاستدلال ـ كما علمنا بالفطرة الضرورية ـ امتناع وجود ما أثبته المنازع من أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ونعلم انتفاء ذلك وثبوت هذه بالكتاب والسنة والاجماع وبالنقل المتواتر عن الأنبياء المتقدمين ، وباتفاق أهل الفطر السليمة من جميع العقلاء . فصاروا يقولون : إن كل واحد من ثبوت مايقوله ونفي مايقوله الجاحد المخالف يعلم بالفطرة والضرورة والبديهة والذوق والوجد ، ويعلم بالفطرة والأدلة العقلية : يعلم بالأدلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع ، ويعلم بالنقل المتواتر عن الأنبياء ، ويعلم باتفاق العقلاء ذوي الفطر السليمة .

واذا استدلوا بالنظر والقياس والمعقول والبراهين التى يحتج بنظيرها مخالفوهم ، بل بالبراهين التى هي أصح من ذلك ، وهي حق فى أنفسها : قرروا ذلك من وجوه :

«الأول» أن كل من كان أقرب الى الوجود كان احق به، وكلما كان أقرب الى العدم فهو أبعد عنه

أحدها ـ وفيه قاعدة جليلة جامعة ـ وهو أن يقال لاريب أن قياس الغائب على الشاهد يكون تارة حقاً ، وتارة باطلا ـ وهو متفق عليه بين العقلاء ؛ فانهم متفقون على أن الانسان ليس له أن يجعل كلما لم يحسه مماثلا لما أحسه ، اذ من الموجودات أمور كثيرة لم يحسها ولم يحس مايماثلها من كل وجه ، بل من الأمور الغائبة عن حسه مالايعلمه أو مايعلمه بالخبر بحسب مايمكن تعريفه به ، كما أن منها مايعلمه بالقياس والاعتبار على ماشاهده ، وهذا هو المعقول ، كما أن الأول هو المسموع ، والمحسوس ابتداءا هو مايحسه بظاهره أو باطنه ، وهذا بين .

« الثاني » ليس للانسان أن يجعل كلما لم يحسه مماثلا لما أحسه، وأن من الأمور الغائبة عن حسه ما يعلم بالقياس والاعتبار على ما شاهده

« القسم الثاني » وهو انهم متفقون على أن من الأمور الغائبة عن حسه مايعلمه بالقياس والاعتبار على مايشهده ، كما يعلم مايغيب عنه من أفراد الآدميين

والبهائم والحبوب والثمار وأفراد الأطعمة والأشربة واللباس ونحوذلك ، فإنمايسميه الفقهاء ونحوهم جنساً واحداً ، أو هو ماله اسم جامع يجمع أنواعاً يميز بينها بالصفات كالحنطة والتمر والانسان والفرس ، وهو الذى يسميه المنطقيون النوع ، وماهــــو أخص من ذلك ، وان كان قد يسمى أيضا جنسا أو صنفاً أو نوعا كالعربي والعبري والفارسي والرومي ، و كالتمر البرني والمعقلي ونحو ذلك : لاريب أن الانسان لم يحس جميع أعيانه وأفراده وانما يعلم غائبها بالقياس على شاهدها . فهذا أصل متفق عليه بين العقلاء .

من حكى ـ من المتكلمين ـ أن أمة لا تقر بشيء من المعقولات ، وان ما تقر بما أحسته فقد غلط

ومن حكى من أهل الـكلام أن من الأمم أمة لاتقر بشيء من المعقولات وإنما تقر بما أحسته — ويذكرون ذلك عن « البراهمة السمنية » ـ فلاريب أن هذا النقل وقع فيه غلط من هؤلاء ، وتغليط من أولئك ، وقد ذكر الامام أحمـد رحمه الله اصل هذا النقل لما ذكر مبدأ حدوث الجهمية في هذه الملة فقال : وكان مما بلغنا من أمر الجهم عدوالله أنه كان من أهل خراسان من الترمذ ، وكان صاحب خصومات وكلام ، وكان اكثر كلامه فى الله تعالى فلقي ناسا من المشركين يقال لهم « السمنية » فعرفوا الجهم ، فقالوا له : نكلمك فان ظهرت حجتنا عليك دخلت فى ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا فى دينك ، فكان مما كلموا به الجهـم أن قالوا له : الست تزعم انه لك إلآها ؟ قال الجهم : نعم ، فقالوا له : هل رأيت إلهك ؟ قال : لا ، قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا ؟ قالوا : فشممت له رائحة ؟ قال : لا .قالوا : فوجدت له حسا ؟ قال: لا، قالوا:فوجدت له مجساً ؟ قال : لا ، قالوا فما يدريك أنه إله ؟ فتحير الجهم ، فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم إنه استدرك حجة مثل حجة الزنادقة من النصارى ؛ وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح التي فى عيسى صلى الله على نبينا وعليه هى من روح الله تعالى ومن ذات الله تعالى ، فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل فى بعض خلقه فتـكلم على لسان خلقه

فيأمر بماشاء وينهى عما شاء ، وهو روح غائب عن الأبصار . فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة ، فقال : للسمني : الست تزعم أن فيك روحا ! قال : نعم . قال : فهل رأيت روحك ؟ قال : لا .قال : سمعت كلامه ؟ قال : لا . قال : فوجدت له حساً ؟ أو مجساً ؟ قال : لا ؛ قال : فكذلك الله : لايرى له وجه ؛ ولايسمع له صوت ؛ ولاتشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ؛ ولا يكون فى مكان دون مكان ؛ ووجد ثلاث آيات فى القرآن من المتشابه قوله : (ليس كمثله شيء) (وهو الله فى السموات وفى الأرض) ؛ و (لاتدركه الابصار) فبنى أصل كلامه كله على هؤلاء الآيات ، وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ ، وزعم ان من وصف من الله شيئاً مماوصف به نفسه أو حدث عنه رسول الله ﷺ كان كافراً ، وكان من المشبهة ، فأضل بشراً كثيراً .

حتى « السمنية »، غلطوا جهما ، وغلطهم ، مع غلطه في المناظرة

فقد ذكر بأن « السمنية(١) »طالبوه بأن يكون إلاهه معروفا ببعض حواسه الخمس ، وان مالا يعرفه هو بشيء من حواسه الخمس فانه لايعلمه . وهذا يقتضي أنما لا يحسه الانسان بشيء من حواسه الخمس فإنه لا يعرفه ، وهذا تغليط منهم وظن انهم يقولون إن مذهبهم أن الانسان لا يعرف شيئاً الا ما يحسه ببعض حواسه الخمس . ثم إن الجهم أجابهم بدعوى وجود موجود لا يمكن احساسه أيضاً ، فقطعهم مع غلطه فى المناظرة ومغالطتهم أيضاً ، ولو كانوا هم لا يقرون إلا بما أحسه أحدهم لم يكرنوا قد انقطعوا بمثل هذه المناظرة ، لأن غايتها اثبات وجود موجود غير محسوس فيقاس الرب عليه ، فلو لم يكونوا يقرون بشيء من القياس العقلي لما سمعوا مثل هذا الكلام ، ولا أمكن مخاطبتهم به ، كما لا يمكن ان يحتج بقول الأنبياء على من كذبهم .

---

(١) قيل نسبة الى سومناة بلدة بالهند على غير قياس ـ « المصباح المنير » .

ولا يقال : هو أقام الحجة عليهم ببيان وجود موجود غير محسوس ثم قاس عليه ؛ لأنه يقال : لو كان من أصلهم أنهم لا يقبلون القياس فى المحسوس لكانوا لا يقبلونه فيما لزمهم القول به من غير المحسوس ، وكانوا يقولون : هذا يعلم وجوده كما ذكرت ، فمن أين يجب علينا أن نعترف بنظيره اذا كان من أصلهم أن الشيء لا يعرف حكمه من جهة النظير .

بل الذي يقال : إن القوم كانوا يقولون : لا يكون شيء موجوداً إلا أن يمكن إحساسه ، فلا يصدق الانسان بوجود مالا يمكن معرفته بشيء من الحواس؛ لا يقولون الانسان المعين لا يعلم إلا ما أحسه هو ؛ بل ينكر ما اخبره جميع الناس من الأمور التى تماثل ما أحسه ، وينكر أيضاً وجود نظير ما أحسه ، أو لا يمكنه الاعتراف بذلك ؛ فان هذا لا يتصور أن تقوله طائفة مدنية . وقد ذكر هذا المتكلمون فقالوا : إن الطائفة التى تبلغ مبلغ التواتر لا يتفقون على إنكار ما يعرف بالضرورة ، كما ذكر المؤسس فى هذا الكتاب (١) : ان الطائفة العظيمة من العقلاء لا يجتمعون على انكار الضروريات . فلا ينقلهم (٢) ذلك السلب العام عن طائفة من العقلاء ، ولا يبين به أن طوائف العقلاء يقعوا فى شيء من هذا السلب ، وكلا الأمرين باطل ؛ بل التحقيق أن العقلاء لا يتفقون على إنكار العلوم الضرورية من غير تواطىء واتفاق ، كما لا يتفقون على الكذب من غير تواطىء ولا اتفاق ؛ وذلك ان الله تعالى خلق الانسان يعلم الأمور الضرورية بغير اختياره كما يجهل بعضها ، وخلقه بفطرته يخبر بما يعلمه الالمعارض يغيره عن فطرته . وكذلك خلقه بفطرته يريد العدل والمصلحة الا لمعارض . فهو وإن (كان ظلوماً جهولا) فذاك فى كثير من الأمور ، أما أن تكون

---

(١) ص ٥ من تأسيسه .

(٢) لعله : فلا يمكنهم نقل ذلك السلب .

أمة من الأمم تجهل كل شيء او تكذب فى كل شيء أو تظلم فى كل شيء فهذا لا يتفق ابداً ؛ فان اجتماع بنى آدم فى الدنيا ـ وهو الاجتماع الفطري الطبيعي الذي لا يعيشون بدونه ـ لا يتصور مع هذا الانكار ، وذلك أنهم لابد أن يقروا بأن لأحدهم أبا وأما وأخاً ونحو ذلك . ومن المعلوم انه لم يعرف بحسه إحبال أبيه لأمه ولا ولادة أمه له ، وكذلك لم يحس ولادة أهله وأهل مدينته ، مع أنه لا بد لهم من اعتراف أن هذه أم فلان وهذا ابنها ، وانما يشهد الولادة فى العادة بعض النساء . وكذلك لابد أن يعرف ان آباءهم وأمهاتهم مولودون ، وأن أجدادهم ماتوا ، وأن الناس يموتون فى الجملة ولم يحس كل منهم موت من غاب عنه . ولا بد أن أحدهم يستعين بالآخر لجلب منفعة ودفع مضرة مباينة ، فيصلح له طعاماً وشراباً أو لباساً ، ويحصل ذلك بانواع الصناعات والمعاوضات الذي لم يشهد بحسه تفاصيل ذلك؛ بل يستفيده من اخبار المباشرين له . وكذلك ما يكون فى قريته ومدينته من أحوال أهلها وصناعتهم وأحوالهم التى تتعلق مصلحته بها لا يعرف كل منهم كل شيء فى ذلك بالمشاهدة ؛ بل بعضهم يشهد ذلك ويخبر غيره حتى يخبر بعضهم بعضا بالمدائن القريبة منهم وأحوالها ، ولا يخفى على سليم العقل أن الطعام الذى يأكله واللباس الذى يلبسه قد أوتي به اليه من مكان لم يشهده ، وصنع باسباب متنوعة لم يشهد عامتها . وكذلك لابد لكل أمة من رئيس مطاع وكبير منهم لا يشهدونه ، وأكثرهم لا يشهدون تفاصيل أحواله التى تتعلق مصالحهم بها ، وانما يتسامعون بها ؛ ولهذا جاءت الشريعة بقبول شهادة الاستفاضة فى هذا وأمثاله كالموت والنسب باتفاق الفقهاء ، وإن كان لهم فيما يقبل فيه غير ذلك أقوال مختلفة .

ففى الجملة قبول الأخبار المستفيضة والمتواترة ونحو ذلك فيما يحس جنسه هو من الأمور الفطرية الضرورية لبني آدم ، كما أن الأكل والشرب والنكاح

لهم كذلك . فمن قال : إن أمة من الأمم عاشت بدون هذه العلوم والأقوال كمن قال إنها عاشت بدون هذه الحياة وهذه الأفعال .

منشأ الاشتباه على المتكلمين في مذهب «السمنية»

ولكن اشتبه النوع بالشخص ، فلما كان قولهم : إنما لا يعرف بجنس الحواس لم يعترف به. اشتبه ذلك بأن كل من لا يعرف هذا الجنس المعين لم يعترف به ، و بين القولين بون عظيم جداً ، فإن هذا الثانى فى غاية الجحد والتكذيب ، ولهذا اشتد انكار الناس كلهم لهذا القول ، وجعل هؤلاء المتكلمين هذا أحد أنواع « السفسطة » .

كما غلط المتكلمون أيضاً في جملة « السفسطة » ورئيسها

ولكن غلطهم فى تفصيل « السفسطة » كغلطهم فى جملتها ؛ فانهم ذكروا أن من الناس من ينكر جملة العلوم ويجحدها ، ومنهم من يشك ويقول : لا أدري ، ويسمونهم « المتجاهلة ، واللاأدرية » ومنهم من يقول : ان الحقائق تتبع العقائد . ثم قالوا : منهم من يعترف بالحسيات فقط ، ومنهم من يضم الى ذلك المتواترات . ويقولون : إن رئيس هؤلاء شخص يقال له :«سفسطاء» نسبوا اليه ، كما نسبت « المانوية » و « الجهمية » إلى رئيسهم . وهذا غلط ؛ فان أمة من الأمم لا يتصور ان تنكر ذلك ، ولا يتصور أن عاقلا يصر على إنكار ذلك ؛ ولكن قد يعرض للعقل نوع من الفساد كما يعرض للحس فينكر المنكر لذلك ما دام به ذلك المرض والآفة العارضة لعقله أو حسه . أما أن يكون ذلك مقالة ومذهباً يقولها طائفة عقلاء يعيشون بين بنى آدم فهذا لا يتصور ، ولكن وقع اشتباه فى هذا النقل ؛ فان هذه الكلمة هي كلمة معربة ، وأصلها باليونانية « سوفسقيا » أي حكمة مموهة ، فان « سوفيا » باليونانية هي الحكمة ؛ ولهذا يقولون : « فيلسوف » أي محب الحكمة .

الفلاسفة قسموا « الفلسفة » الى أقسام : احدها السفسطة

وهم قسموا « الحكمة القياسية » الى خمس انواع : برهانية ، وخطابية ، وجدلية ، وشعرية ، ومموهة ومغلطية . فهذه المموهة المغلطية هي التى تشبه

الحق وتوهم أنها حق باطلة قطعاً ، لا يجوز أن يظن صدقها ولا أن تتأثر النفس عنها ؛ فإن الشعرية قد تتأثر النفس عنها كما يتأثر الانسان عن أقوال الشعر التى فيها من المدح والذم ما يجزم عقله بكذبه ، لكن لما فيها من التخيل والتشبيه يؤثر فى النفس وإن علم انها ليست مطابقة . وأما هذه « المموهة » فهي تشبه الحق البرهاني ونحوه مما ينبغى قبوله وهي فى الحقيقة باطلة يجب ردها ؛ ولكن موهت كما يموه الحق بالباطل فسموها « سوفسقيا » أي حكمة مموهة .

ما دخل بسبب تعريب حكمة اليونان من الفساد في العقائد ونحوها، أقسام الناس فيها

ثم انه لما عربت الكتب اليونانية فى حدود المأة الثانية وقبل ذلك و بعد ذلك وأخذها أهل الكلام وتصرفوا فيها من أنواع الباطل فى الأمور الآلهية ما ضل به كثير منهم ، وفيها من أمور الطب والحساب ما لا يضر كونه فى ذلك ، وصار الناس فيها أشتاتاً : قوم يقبلونها ، وقوم يحلون مافيها ، وقوم يعرضون ما فيها على أصولهم وقواعدهم فيقبلون ماوافق ذلك دون ماخالفه ، وقوم يعرضونها على ما جاءت به الرسل من الكتاب والحكمة ، وحصل بسبب تعريبها انواع من الفساد والاضطراب ، مضموماً الى ما حصل من التقصير والتفريط فى معرفة ما جاءت به الرسل من الكتاب والحكمة ، حتى صار ما مدح من الكتاب والسنة من مسمى الحكمة يظن كثير من الناس أنه حكمة هذه الأمة أو نحوها من الأمم كالهند وغيرهم ، ولم يعلموا أن اسم « الحكمة » مثل اسم « العلم » و « العقل » و « المعرفة » و « الدين « و « الحق » و « الباطل » و « الخير » و « الصدق » و « المحبة » ونحو ذلك من الأسماء التى اتفق بنو آدم على استحسان مسمياتها ومدحها ؛ وانما تنازعوا فى تحقيق مناطها وتغيير مسمياتها ؛ فان كل أمة من أهل الكتب وغير أهل الكتب تسمي بهذه الأسماء ماهو عندها كذلك من القول والعمل ،وان كانت فى كثير من ذلك أو أكثره إن تتبع (إلا الظن ،

وماتهوى الأنفس) ولهذا قال تعالى وتقدس : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) فانما يفصل النزاع بين الآدميين كتاب منزل من السماء ؛ ولهذا أمر الله تعالى المؤمنين عند تنازعهم بالرد اليه ، كما قال تعالى وتقدس : (ياايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا) وهذا ونحوه مبسوط فى غير هذا الموضع (١) .

التحقيق في السفسطة أنها ليست مذهباً عاماً لطائفة في كل حق

وإنما المقصود هنا أن الناقلين للمقالات وأهل الجدل صاروا يعبرون باللفظة المعربة من « سوفسقيا » وهي « سوفسطا » عن هذا المعنى الذى يتضمن انكار الحق وتمويهه بالباطل ، وظن من ظن أن هذا قول ومذهب عام لطائفة فى كل حق ؛ وليس الأمر كذلك ؛ وإنما هو عارض لبنى آدم فى كثير من أمورهم ، فكل من جحد حقاً معلوماً ومَوّه ذلك بباطل فهو مسفسط فى هذا الموضع وإن كان مقرا بأمور أخرى ، وهو معاند سوفسطائي اذا علم ماأنكره ، قال تعالى وتقدس : (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً) فهؤلاء سوفسطائيون فى هذا الجحود وان كانوا مقرين بأمور أخرى ، وقال تعالى وتقدس : (فانهم لايكذبونك ، ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) ولهذا كان جمهور من كذب بالحق الذى بعث به رسله من ذوي التميز هم من الجاحدين المعاندين ، وهم من شر السوفسطائيين .

وأن السمنية قالوا لا بد أن يمكن احساسه، لا أنه لا بد لكل من أقربه أن يحسه ، وهذا حق

فهكذا ماذكروه عن « السمنية » انما كان اصل قولهم أن الموجود لا بد أن يمكن أن يكون محسوساً باحدى الحواس ؛ لا أنه لا بد لمن أقربه أن يحس به .

---

(١) انظر ص ٤١٢ ، ٤١٣ جـ ٢ من الفهارس العامة .

قال المؤلف رحمه الله : أرسل الله الرسل ليقوم الناس بالقسط لأن بني آدم في كثير من المواضع لا يعلمون حقيقة القسط ولا يقدرون على فعله جـ ٤ ص ٨٤ من مجموع فتاويه .

وهذا الأصل الذى قالوه عليه [أهل] الاثبات ؛ فإن أهل السنة والجماعة المقرين بان الله تعالى يرى متفقون على أن مالايمكن معرفته بشيء من الحواس فانما يكون معدوماً لاموجوداً .

لو اهتدى الجهم في المناظرة لأجابهم بالاستفصال

فكان حق الجهم أن يقول لهم : إن أردتم أني لابد أن أحس بإلاهي فلا يجب عندكم أن ينكر الانسان مالم يحسه هو . وان أردتم أنه لابد ان يمكن ان يحس به فالاهي يمكن أن يرى وأن يسمع كلامه . وإن أردتم أنه لابد أن يكون قد عرفه بالحس بعض الآدميين فهذا مع أنه غير واجب فقد سمع كلامه من سمعه من الرسل ، وهو أحد الحواس ، وقد رواه بعضهم (١) ايضا عند كثير من أهل الاثبات . وكان يقول لهم : اتريدون أنه لابد أن يحسه هذا الحس الظاهر أم يكفي احساس الباطن إياه وشهوده إياه ؟ الأول منقوض (٢) باحوالنا الباطنية (٣) الجسمانية والنفسانية . وأما الثاني فمسلم ، وقد شهدته بعض القلوب .

عدل جهم الى حجة المتفلسفة في الروح ـ وهي باطلة وقلده الرازي هنا

فعدل عن ذلك وادعى وجود موجود لايمكن احساسه وهو الروح ، وهذا هوقول « المتفلسفة المشائين » فيها ، وحجته هذه من جنس حجة ابى عبدالله الرازى لما ادعى جواز وجود موجود لايمكن احساسه ولايكون داخل العالم ولاخارجه ، واحتج على ذلك بقول هؤلاء المتفلسفة ومن وافقهم فى العقول والنفوس ، ويقول بقولهم وقول من وافقهم من متكلمي المسلمين فى النفس الناطقة . فجهم أول هؤلاء ومقدمهم الأول ؛ ولهذا الزمته هذه الحجة أن يصف الرب تعالى وتقدس من الحلول والاتحاد بنحو مما قالته النصارى فى المسيح ، لكن أولئك خصوه

---

(١) كذا بالأصل . ولعله قد رآه بعضهم ـ أي بعض الرسل ـ عند كثير من أهل الاثبات ، وهي « مسألة هل رأى محمد ربه » .

(٢) أي منتف .

(٣) لعله بأحوالنا الظاهرة كما يدل عليه ما قبله . أي لأجل أن أجسامنا وأنفسنا في هذه الحياة الدنيا لا تتحمل رؤيته ، وفي سؤال موسى ربه ، وقوله : انه لا يراني حي الا مات ولا يابس الا تدهده . ما يدل على ذلك .

بالمسيح ، والجهمية تطلقه فى الموجودات — فقولهم : فى كل مكان . نظير قول النصارى : إنه حال فى المسيح .

اضطراب المتكلمين والفلاسفة في مسألة قياس الغائب على الشاهد سببه الانتصار للقول

إذا تبين ذلك فنقول : المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالاتهم هم فى قياس الغائب على الشاهد مضطر بين كل منهم يستعمله فيما يثبته ، ويرد على منازعه ما استعمله فى ذلك ، وان كان قد استعمل هو فى موضع آخر ماهو دونه ، وسبب ذلك انهم لم يمشوا على صراط مستقيم ، بل صار قبوله ورده هو بحسب القول لا بحسب مايستحقه القياس العقلي ، كما تجدهم ايضا فى النصوص النبوية كل منهم يقبل منها ماوافق قوله ويرد منها ماخالف قوله ، وإن كان المردود من الأخبار المقبولة باتفاق أهل العلم بالحديث ، والذى قبله من الأحاديث المكذوبة باتفاق أهل العلم والحديث ، فحالهم فى الأقيسة العقلية كحالهم فى النصوص السمعية لهم فى ذلك من التناقض والاضطراب مالا يحصيه إلا رب الأرباب(١) .

وآحاد السلف لا يجترؤن على مخالفة النصوص والمعقولات

وأما السلف والأئمة فكانوا فى ذلك من العدل والاستقامة وموافقة المعقول الصريح والمنقول الصحيح بحال آخر ، فالعصمة وان كانت شاملة لجماعتهم فآحادهم مع ذلك لا يجترؤون فى مخالفة النصوص المشهورة والمعقولات المعروفة على ما يجترىء عليه هؤلاء المسفسطون ، وكانوا يستعملون القياس العقلي على النحو الذى ورد به القرآن فى الأمثال التى ضربها الله تعالى للناس ؛ فان الله ضرب للناس فى القرآن من كل مثل ، وبين بالأقيسة العقلية المقبولة بالعقل الصريح من المطالب الآلهية والمقاصد الربانية ما لا تصل اليه آراء هؤلاء المتكلمين فى

---

(١) بالأصل كلمتان اشتبهتا على ناسخ الأصل ، وسببه تكرار في العبارة ، وبحذف المكرر استقام المعنى المقصود .

المسائل والوسائل ، في الأحكام والدلائل ، كما قد تكلمنا على ذلك في غير موضع (١) .

مالا يجوز من الأقيسة في حق الله تعالى

والله تعالى له المثل الأعلى فلا يجوز أن يقاس على غيره قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع ، ولا يقاس مع غيره قياس شمول تستوى افراده في حكمه ؛ فان الله سبحانه ليس مثلا لغيره ، ولا مساويا له أصلا ؛ بل مثل هذا القياس هو ضرب الأمثال لله ، وهو من الشرك والعدل بالله ، وجعل الند لله ، وجعل غيره له كفواً وسمياً . وهم مع هذا كثيرو البراءة من التشبيه والذم له ، وهم في مثل هذه المقاييس داخلون في حقيقة التمثيل والتشبيه والعدل بالله وجعل غيره له كفواً ونداً وسمياً ، كما فعلوا في مسائل الصفات والقدر وغير ذلك، ولهذا ذكر الوزير ابو المظفر ابن هبيرة(٢) في كتاب « الايضاح ، في شرح الصحاح »(٢) أن أهل السنة يحكون ان النطق باثبات الصفات واحاديثها يشتمل على كلمات متداولات بين الخالق وخلقه ، وتحرجوا من أن يقولوا : مشتركة ؛ لأن الله تعالى لا شريك له ؛ بل لله المثل الأعلى ، وذلك هو قياس الأولى والأحرى ، فكلما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه ؛ لأنه أكمل منه ، ولأنه هو الذي أعطاه ذلك الكمال ، فالمعطى الكمال لغيره أولى أن يكون هو موصوفاً به ؛ اذ ليس أعطى وأنه سلب نفسه ما يستحقه وجعله لغيره ؛ فان ذلك لا يمكن ؛ بل وهب

---

(١) انظر رسالة « تفصيل الاجمال فيما يجب لله من صفات الكمال » و « معارج الأصول » للمؤلف .

(٢) قال في « كشف الظنون » : « الافصاح ، عن شرح معاني الصحاح » لأبي المظفر يحيى ابن محمد بن هبيرة الوزير المتوفي ٥٦٠ شرح فيه أحاديث الصحيحين ثم لخصه أبو علي الحسن ابن الخطير النعماني الفارسي المتوفي سنة ٥٩٨ . وقال في الكلام على كتاب « الجمع بين الصحيحين » للحميدي : وله شروح : منها شرح عون الدين أبي المظفر يحيى بن محمد الخ . كشف عما فيه من الحكم النبوية . قال ابن شبة في تأريخه : وسماه : « الايضاح عن معاني الصحاح » في عدة مجلدات ، ولما بلغ فيه الى حديث : « من يرد الله به خيراً الخ » شرح الحديث وتكلم فيه على معنى الفقه فآل به الكلام الى ذكر مسائل الفقه المتفق عليها والمختلف فيها فأفرده الناس من الكتاب وجعلوه مجلداً وسموه بكتاب الافصاح وهو قطعة منه اهـ . قلت وهو مطبوع متداول

له من احسانه وعطائه ما وهبه من ذلك كالحياة والعلم والقدرة . وكذلك ما كان منتفيا عن المخلوق لكونه نقصاً وعيباً فالخالق هو أحق بأن ينزه عن عن ذلك . وقد بسطت هذه القاعدة فى غير هذا الموضع (١) .

وعلى هذا فجميع الأمور الوجودية المحضة يكون الرب احق بها ، لأن وجوده أكمل ، ولأنه هو الواهب لها فهو أحق باتصافه بها ، وجميع الأمور العدمية المحضة يكون الرب احق بالتنزيه عنها لأنه عن العدم ابعد من سائر الموجودات ، ولأن العدم ممتنع لذاته على ذاته ، وذاته بذاته تنافى العدم ، وما كان فيه وجود وعدم كان احق بما فيه من الوجود وابعد عما فيه من العدم . فهذا أصل ينبغي معرفته . فاذا أثبت له صفات الكمال من الحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر وغير ذلك بهذه الطريق القياسية العقلية التى لله فيها المثل الأعلى كان ذلك اعتباراً صحيحاً ، وكذلك اذا نفي عنه الشريك والولد والعجز والجهل ونحو ذلك بمثل هذه الطريق ؛ ولهذا كان الامام أحمد وغيره من الأئمة يستعملون مثل هذه الطريق فى الأقيسة العقلية التى ناظروا بها الجهمية .

يستعمل السلف قياس الأولى

واذا كان كذلك فمن المعلوم أن كون الموجود قائماً بنفسه أو موصوفاً ، أو أن له من الحقيقة والصفة والقدر ما استحق به الا يكون بحيث غيره ، وأن لا يكون معدوماً ؛ بل ما أوجب أن يكون قائماً بنفسه مباينا لغيره وامثال ذلك هو من الأمور الوجودية باعتبار الغائب فيها بالشاهد صار على هذا الصراط المستقيم . فكل ما كان اقرب الى الوجود كان اليه أقرب ، وكلما كان أقرب الى المعدوم فهو عنه أبعد .

«الوجه الثاني» أن تسميته بالموجود دليل أنه بحيث يجده الواجد، والموجود هو المحسوس

الوجه الثانى ـ أن يقال : من المعلوم ان لفظ « الوجود » هو فى أصل اللغة مصدر وجدت الشيء أجده وجوداً ، ومنه قوله تعالى : (فلم تجدوا ماءا)

---

(١) انظر التعليق رقم (١) ص ٣٢٧ .

وقوله : (حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً و وجد الله عنده) وقوله : (ألم يجدك يتيما فآوى ، و وجدك ضـــــالا فهدى) وأمثال ذلك . فالوجود هــو الذى يجده الواجد ، فنسبة الموجود الى الوجود كنسبة المعلوم الى العلم والمذكور الى الذكر ، والمحس - المحسوس - الى الحس ،والمشهود ، والمرئي الى الرؤية . وهذا الاسم انما يستحقه من يكون موجوداً لواجد يجده ؛ لـكن هم فى مثل هذا قد يقولون مشهود ومرأي ، وموجود ، ونحوذلك : لما يكون بحيث يشهده الشاهد ويراه الرأي، ويجده الواجد ؛ وان تكلموا بذلك فى الوقت الذى لا يكون فيه يشهده ويراه ويجده غيره . وقد لايقولون هذا الا فى الوقت الذي يشهده الشاهد ، ويراه الرائي ، ويجده الوجد. وكثيراً مايقصدون به المعنى الأول ، فيطلقون الموجود على ماهو كائن ثابت لكونه بحيث يجده الواجد

وكذلك لفظ « الوجود » يريدون بها تارة المصدر الذى هو الأصل فيها ، ويريدون بها تارة المفعول : أي الموجود ، كما فى لفظ الخلق ونحوه ، وكذلك لفظ الفعل ؛ فانهم يقولون : وجد هذا . وهذا صيغة فعل مبني للمفعول ، فقد يريدون بذلك أنه وجده واجد ، وقد يريدون بذلك أنه كان وحصل حتى صار بحيث يجده الواجد . ثم لما صار هذا المعنى هو الغالب فى قصدهم صار لفظ المـــوجود عندهم والوجود يراد به الثبوت والكون والحصول من غير أن يستشعر فيه وجود واجد له لا بالفعـل ولا بالاستحقاق . فهذه ثلاث معان ؛ لـكن غروب هذا المعنى عن الذهن إنما كان لما لم يقصد الناطق الا نفس الكون والثبوت وان كان المعنى الآخر لازم له .

وحينئذ فنقول : اتفاق الناس على استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى دليل على تلازمها فـكما أن كل ما وجده واجد فله حصول فى نفسه ، فـكما له حصول فى نفسه فانه بحيث يجده الواجد . ولا يجوز أن يسمى بالموجود ما يكون حيث لا يجده الواجد ؛ لأن هــذا سلب لمعنى اللفظ الذى به صح إطلاقه على هــذا المسمى ،

كما أن اسم الحى والعالم والقادر لمـا أطلقوه على المسمى باعتبار كونه عالمـاً وحياً وقادراً لم يجز أن تخرج هذه المعانى من هذه الأسماء ؛ ولهذا كثيراً ممن اطلق هـذا الاسم على الله تعالى لايريد به الامافيه من معنى الاضافة مثل قـول الداعى : يامقصود ! ياموجود ! وقول المذكر والداعي : يامن يجيب من قصده أومن طلب الله صادقاً وجده ، وعلى هذا دل قوله : (حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ، ووجد الله عنده) فانما دل على هذا المعنى بلفظ الفعل الماضى ، وهو قوله: (ووجد الله عنده) لـكنه عداه الى مفعولين . واذا كان كذلك علم أنه يجب أن يـكون بحيث يجده القاصد والطالب ويجده الواجدون ، وهذا بعينه هو أنهبحيث يحسونه ؛ فان وجود الشيء و إحساسه متلازمان ؛ بل هو هو ، ولا يستعمل لفظ موجوده ووجدته فيما لايحس ولايمـكن الاحساس به البتة .

وهذا معنى احتجاج المثبتة بهـــذا ، كما قال القاضى أبو يعلى حيث قال فى قوله (١) : الآخر اثبت الجهة بعد أن كان ينفيهـا ، ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية يقولون ليس هو فى جهة ولاخارج منها ، وقائل هذا بمثابة من قال : إثبات موجود مع وجود غيره ولايكون أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده . قال : ولأن العوام لايفرقون بين قول القائل طلبته فلم أجده فى موضع ما ، وبين قوله طلبته فاذا هو معدوم . فبينوا ان المستقر فى فطر الناس ان قولهم : طلبته فـلم أجده فى موضع ما . هو يدل على أنهم لم يحسوه فى أين من الأيون ، هـذا بمنزلة قولهم : فاذا هو معدوم ؛ لأن ضد المعدوم هو ما يـكون حيث يجده الواجـد ، وقولنا بحيث يجده الواجد هو إشارة إلى الأين الذى يوجـد فيه (٢) فمالا أين له ولاحيث يمتنع ان يجده الواجد ، وما امتنع لأن يجده الواجد لم يـكن موجوداً

---

(١) لم أجد هذا النقل في « كتاب التمهيد » الذي طبع ناقصاً ولم يذكر المؤلف الكتاب الذي نقله منه .

(٢) بالأصل « الذي لا يوجد فيه » وهو يتنافى مع الكلام السابق واللاحق .

بل كان معدوماً ، كما بين أن نفي « الأين » « والحيث » ونحوهما من الظروف من جميع الوجوه كنفي المقارنة بالقبل والبعد ، والمع ؛ ومعلوم ان هـذا لاينطبق الا على المعدوم ، فكذلك الآخر .

والذى يحقق هذا انك لست تجد أحداً من أهل الفطر السليمة مع ذكائه ونظره وجودة تصوره إلا إذا بينت له حقيقة قول السالبة قال : هـذا لا شيء ؛ ولهـذا كثر كلام الناس فيهم بالخبر عنهم بانهم معطلون ، وأنهم أعدموه ، وأمثال ذلك . وقد استقرئت أنا فى طوائف من الآدميين فوجـدت فطرهم كلهم على هذا .

«الوجه الثالث» دعواهم وجود موجود ليس بمتحيز ولا جسم ولا قائم بمتحيز ولا جسم مثل دعوى أولئك وجود موجود ليس قائمًا بنفسه ولا بغيره

الوجه الثالث: أن يقولوا : نحن نعلم بالضرورة العقلية أن الموجود إما أن يكون موصوفاً وإما أن يكون صفة ، أو نعلم أن القائم بنفسه لايكون إلا موصوفاً . وهذا متفق عليه بين الصفاتية ، ومن نازع في ذلك قيل له : أنت توافقنا على ماهو معلوم بالفطرة من أن الموجود القائم بنفسه لابد أن يوصف . اي يخبر عنه بماهو مختص به متميز به عن غيره ، إذ الموجود فى الخارج لايكون مرسلا مطلقا لايتميز بشيء ؛ بل فساد هذا معلوم بالضرورة باتفاق العقلاء المتفقين على أن الكلي لايكون فى الخارج كليا مطلقاً ، بل لايكون إلا مخصوصاً معيناً . واذا كان كذلك فلايعنى بالموصوف الا مايوصف سواء قيل إن الصفة ذاتية أو معنوية ، كقولنا : الموجود [إما] قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وكذلك نعلم ان الموجود إما جسم واما عرض واما متحيز وإما قائم بمتحيز - لمن كان يفهم معاني هذه العبارات الاصطلاحية - فان من فهم هذا وهذا وهذا وتصوره تصوراً تاماً حصل له حينئذ العلم البديهي والضروري الفطري ؛ فان « العلم البديهي » يعنون به ما كان تصور طرفيه كافيا فى التصديق به ، فعدم التصديق به كثيراً مايكون لعدم التصور الصحيح للطرفين

وهذه العبارات المجملة قد لايتصور أكثر الناس من اذا هل الاصطلاح بها (١) فاذا تصوروا معناها ومعنى الموصوف والقائم بنفسه كان علمهم بهذا كعلمهم بهذا كل ذلك فطري ، ولذلك اتفق على ذلك محققو المثبتة ومحققو النفاة . أما النفاة العقلاء من المتفلسفة والقرامطة وأهل الوحدة وأمثال هؤلاء فقدعلموا أنهم مضطرون الى أن يقولوا هو الوجود المطلق ، وهو لايتعين ولايتخصص ، ولا كذا ، ولا كذا لعلمهم بأنه متى كانت له حقيقة معينة فى الخارج وخاصة تميزها لزم أن يكون جسما متحيزاً داخل العالم أو خارجه ، وهم قد يسلمون نفي ذلك ، فصاروا دائرين بين المعنى الذى سموه تجسيما و بين هذا النفي والتعطيل فذهبوا الى هذا ؛ لكنهم ظنوا إمكان وجود ماأثبتوه فى الخارج ، وجميع العقلاء يعلمون بالفطرة الضرورية استحالة وجود مطلق فى الخارج ، و يعلمون ان المطلق بشرط الاطلاق وجوده فى الاذهان لافى الأعيان ، وهؤلاء أيضا يعلمون ذلك اذا تدبروه ورجعوا الى مامعهم من العلوم الفطرية الصحيحة العقلية .

ولهذا لما خاطبت بهذا غير واحد من أفاضل أهل الوحدة الكبار و ثبت هذا لهم تبين الأمر ، وعلموا من أين دخل الداخل على من كانوا عندهم أئمة العالم فى التحقيق والعرفان ، ومن كان حاذقا فى هذه الأمور منهم يقول : ثبت عندنا فى الكشف مايناقض صرائح العقول ؛ ولذلك عبر هذا بالكشف والذوق والمشاهدة ، وهذا لايحصل الا بالرياضة والمجاهدة والخلوة ونحو ذلك من الطرق العبادية الزهدية الصوفية .

وقلت لبعض أكابرهم لما خاطبنى فى هذا ـ وكان مهتما فى ذلك وطلب منى أن لاأخاطبه بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ، وقال : أنا لاأقول إنها خبر

---

(١) كذا بالأصل · وفيه سقط ، والمعنى : ما أراد أهل الاصطلاح بها ·

والخبر محتمل ، لـكن أمور أخرى ، وكنت علمت من حاله ماعلمت معه ضعف تلك الأدلة فى نفسه ، وكان مخاطبته بالأمور العقلية أيسر عليـه وأبين له ، وإن كان ذلك مما بينه كتاب الله تعالى الذى ضرب للناس فيه من كل مثل ، وجعله حاكما بين الناس فيما اختلفوا فيه، وأخبر (١) المؤمنين عند التنازع (فى ظلمات) و (فى قول مختلف يؤفك عنه من أفك) ، وقال : (فانها لاتعمى الأبصار ولـكن تعمى القلوب التى فى الصدور) كما قال تعالى : (افلم يسيروا فى الأرض فتـكون لهـم قلوب يعقلون بها) ونحو ذلك مما يبين ان القول المختلف باطل ، وذم من لايعقل مثل ذلك ويعمى عن الحق المعقول . فقلت له : لانزاع فى أنه قـد يحصل من العلم بالـكشف والمشاهدة مالايحصل بمجرد العقل ، سواء كان للأنبياء فقط ، أو للأنبياء والأولياء ، أولهم ولغيرهم ؛ لـكن يجب الفرق بين مايقصر العقل عن دركه ومايعلم العقل استحالته ، بين مالايعلم العقل ثبوته وبين مايعلم العقل انتفاءه بين محارات العقول ومحالات العقول ؛ فإن الرسل صلوات الله عليهم وسلامه قد يخبرون بمحارات العقول — وهو ماتعجز العقول عن معرفته — ولايخبرون بمحالات العقول — وهو مايعلم العقل استحالته — قلت : وهذا بين واضح ، فلو قال قائل : إنه يعلم بالـكشف والذوق والمشاهدة او بالاخبار عن الأنبيـاء عليهم عليهم الصلاة والسلام أو غير ذلك ان الواحد ليس نصف الاثنين ، وأن الواجب لذاته يـكون ممتنعاً لذاته ، وأن المخلوق يماثل الخالق فى الحقيقة ، وان الوجـود كله ممكن الوجود ليس فى الوجود وجود واجب ، ولاوجود قديم ، ونحو ذلك من القضايا التى يعلم العقل وجوبها وامتناعها وامكانها ، فمن ادعى انه يعلم بالـكشف والبصر او بالسماع والخبر عن الأنبياء عليهم السلام ماينافى هذا كانت هذه الدعوى باطلة . فلما بينت له ذلك اعترف بهذا الأصل . وبه يتبين زيف هؤلاء ، فلما تقرر

---

(١) لعله : أن غير المؤمنين .

هذا ثبت له ان العقل الصريح يمنع أن يكون فى الخارج وجود كلي مطلق بشرط الاطلاق ، وان الكليات بشرط اطلاقها أو عمومها إنما وجودها فى الأذهان لافى الخارج ، وكان عارفاً بهذه العلوم ، و بينت له ماتستلزم اقوالهم الكثيرة من الجمع بين المتناقضات التى هى معلوم استحالتها ببداية العقول ، وما كان كذلك فاذا ادعى المدعى انه عرفه كشفا وشهودا أو ذوقاً علم أنه خيالات فاسدة وأذواق فاسدة وذلك أنه لابد من أحد الأمرين : إما أن يكون قد شهد ماوجوده فى الأذهان فاعتقد وجوده فى الأعيان كما يقع لكثير من الناس ، ومعلوم أن شهود الشيء غير العلم بكونه فى النفس أو الخارج ، وهؤلاء قد يحصل لهم مجرد الشهود من غير تمييز بين الموجود فى النفس او الخارج ، و كثيراً مايضلهم الشيطان بتخيلات لاحقيقة لها فى الخارج . و إما أن يكون قد شهد ماوجوده فى الخارج فظن أنه الخالق وانما هو مخلوق ليس هو الخالق ؛ فكل شهود وذوق و كشف يدعى فيه ان المشهود بالقلب هوالله — وذلك مما يناقض المعلوم بصريح العقل و يخالف الكتاب والسنة والاجماع — فانه يكون المشهود به إما فى الذهن ، و إما فى الخارج ولكن ليس هو الله ، ولاهو مايقال هو وجوده ولاذاته . و بسط الكلام فى هذا له موضع آخر (١) .

فإن المؤسس وأمثاله وان كانوا هم وهؤلاء يشتركون فى انكار الأصل ، وهو انكار حقيقة وجود الله ومباينته لخلقه الذي يستلزم انكاره هذه المقالات المتناقضة ، وفي الاقرار يثبتون مايخالف ذلك من الأمور الممتنعة ؛ لكن هووأمثاله لايقولون بهذا ، و يسلمون أنه ليس وجوداً مطلقاً ، بل له حقيقة تختص به يمتاز بها عن من سواه .

---

(١) انظر جـ ٢ ص ٣٣ من الفهارس العامة في الرد على أهل الوحدة ، وعدم تفريقهم بين ما في الأذهان وما في الأعيان .

ولكن المقصود بيان انه هو وأمثاله كما يعلمون بصريح العقل [بطلان] قول هؤلاء النفاة (١) فالمثبتة [يعلمون] بصريح العقل امتناع ان يكون موجوداً معيناً مخصوصاً قائماً بنفسه و يكون مع ذلك لاداخل العالم ولاخارجه ـ وأنه فى اصطلاحهم لاجسم (٢) ولاعرض ولاجسم ولامتحيز ـ كما يعلمون أنه يمتنع أن يقال : إنه لاقائم بنفسه ولاقائم بغيره ؛ فانك اذا استفسرتهم عن معنى التحيز ومعنى الجسم فسروه بمايعلم أنه الموصوف بانه القائم بنفسه ، ولهذا لايعقل أحد ماهو قائم بنفسه الامايقولون هو متحيز وجسم ، فدعوى المدعين وجود موجود ليس بمتحيز ولاجسم ولاقائم بمتحيز او جسم مثل دعواهم وجود موجود ليس قائماً بنفسه ولاقائماً بغيره .

« الوجه الرابع » انه لا يعقل ما هو قائم بنفسه الا ما هو مختص بما يقولون انه جهة وما تصح عليه المحاذات وما هو في اصطلاحهم جسم ومتحيز

وهذا يتبين بالوجه الرابع ، وهو أن يقال : هم لاينازعون ان الموجود إما قائم بنفسه و إما قائم بغيره والله سبحانه وتعالى قائم بنفسه ، و إن نازعوا فى وصف غيره بأنه قائم بنفسه لتنازعهم فى أن القائم بنفسه هل يراد به الموجود المستغنى عن المحل ؟ أو المستغنى عن المحل والمخصص والمكان وغير ذلك ؟ لكن المقصود هنا أنه لايعقل ماهو قائم بنفسه بمعنى أنه غير حال فى محل الا ماهو مختص بمايقولون إنه جهة وان كان حقيقته أمراً عدمياً . وماتصح عليه المحاذاة على اصطلاحهم وماهو فى اصطلاحهم جسم ومتحيز هو المعدوم فى صرائح العقول . ومن قيل له : هل تعقل شيئا قائماً بنفسه ليس فى محل وهو مع هذا ليس بجسم ولاجوهر ولامتحيز ، ومع هذا انه لايجوز ان يكون فوق غيره ولاتحته ، ولاعن يمينه ولاعن يساره ، ولا أمامه ولا وراءه ، وانه لايكون مجامعاً له ولامفارقاً له ، ولاقريباً منه ولا بعيداً عنه ، ولامتصلا به ولامنفصلا عنه ، ولا مماساً له ولامحايثا له ، وانه لايشار اليه بانه هنا او هناك ، ولايشار الى شيء منه دون شيء ، ولايرى منه شيء دون شيء ، ونحو

(١) يظهر أن في الأصل سقطاً ، وهو الموجود بين المعقوفتين .
(٢) لعله : لا جوهر . ليتفق مع ما بعده .

ذلك من الاوصاف السلبية التي يجب أن يوصف بها ما يقال انه ليس بجسم ولامتحيز : لقال حا كماً بصريح عقله هذه صفة المعدوم لا الموجود . كما سمعنا ورأينا انه يقول ذلك عامة من يذكر له ذلك من أهل العقول الصحيحة الذكية ، وكما يجده العاقل فى نفسه إذا تأمل هـذا القول واعرض عما تلقنه من الاعتقادات السلبية وما اعتقده من يعظمها ويعظم قائلها ، واعتقاده انهم حرروا هذه المعقولات فإن هذه العقائد التقليدية هي التى تصد القلوب عما فطرت عليه ، كما قال النبى ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » .

ثم إن هذه المقالات السلبية لم يقل شيئاً منها إمام [من] أئمة المسلمين ولا نطق بها كتاب ولاسنة ، والطوائف المتكلمون قد انكرها من حذاقهم من لا يحصيه إلا الله .

وان قالوا : القيام بالنفس وصف سلبي فلا يدل على انه متحيز او جسم أجيبوا بأربعة أجوبة

فان قيل : الاستغناء عن المحل وصف سلبي ، فاذا كان القيام بالنفس وصفا سلبياً لم يدل على معنى ثبوتي وهو كونه متحيزاً او جسماً ؟

قال له منازعه : أولا هذا منقوض بوصف الأجسام والجواهر بأنها قائمة بنفسها غنية عن المحل ، فان هذا السلب يستلزم هذا الثبوت .

وقالوا ثانياً : نحن لم نجعل نفي السلب هو الثبوت ؛ وإنما قلت : الشيء الموجود المحكوم عليه المخبر عنه بهذا السلب هو الذى يعلم القلب انه محكوم عليه مخبر عنه بهذا الثبوت ، ونعلم انه لايكون هذاالسلب عن أمر موجود الامع هذا الثبوت .

وقالوا ثالثاً : المستلزم لهذا الثبوت هو الأمر الوجودي المسلوب عنه المحل ، فهذا الأمر الوجودي هو الذى سموه المتحيز والجسم .

«الوجه الخامس» ان القلــــوب لا تعلم قائمــاً بنفسه الا المتحيز

وقالوا رابعاً - وهو الوجه الخامس - إن القائم بنفسه لايقوم بالقائم بنفسه ، ولايـكونان فى حيز واحد ؛ بل كل منهما يمتنع ان يـكون بحيث هو الآخر ، وهذا معنى قول المتكلمين : إن الاجسام لاتتداخل . و لما ذكروا عن النظام (١) أنهاتتداخل قالوا هذاقريب من جحد الضرورة ، ومن قال تتداخل لم يرد المعنى الذى يعلم بالضرورة بطلانه ؛ ولـكن النظام جعل اعراض الجسم غير الحركة أجساماً كاللون والطعم والريح ، وهذه متداخلة فى محل واحد . وهذا لانزاع فيه ، وانما النزاع فى تسميته أجساماً . فأما الجسم القائم بنفسه فلم يقل أحد انه يداخل مثله ؛ بل إذا تحلل فى تضاعيف غيره زاد ذلك الغير فى نفس حجمه . وإذا كان القائمان بأنفسهما لايـكون أحدهما بحيث الآخر - وإن كان القيام بالنفس عبارة عن عدم المحل - فمعلوم أن كل واحد منهما له حيث يخصه ، وهو حيزه ، أو له قدر يخصه وجسم يخصه ونحوذلك من العبارات ، وذلك مانع من المحايثة والمداخلة ، والا فاذا قدر أن كلا من الصفتين عدمي فالأمور العدمية لاتـكون مانعة من الأمـــور الوجودية .

والمتـكلمون قد ذكروا تعليق منع كون الجسم بحيث الجسم الآخر ، فقال المعتزلة وطائفة من الصفاتية : المـانع منه التحيز ، والموجب لهذا الامتناع التحيز ، وعلى هذا فيجب نفي الحـكم لانتفاء علته ، فما لايـكون متحيزا لايـكون مانعاً من ذلك (٢) ماذكرناه . وقال بعضهم : الموجب لذلك تضـاد كونهما . وعلى هذا فما لايكون لايضاد غيره ، والأكوان انما تكون للأجسام باتفاقهم ، وهو ظاهر . وقال بعضهم : الاستحالة والامتناع لايعلل . أي هي ثابتة للذات . وعلى هذا فالمعلوم ان ذلك ثابت للذوات المتحيزة ، فما لايكون متحيزاً لاتعقل فيه هذه

---

(١) ابراهيم بن سيار بن هانيء البصري المتكلم المعتزلي ، رئيس الفرقة النظامية . م ٢٢١ .
(٢) لعل : ذلك . زائدة .

الاستحالة . وعلى كل تقدير فيجب أن يكون ماليس بمتحيز اذا كان قائماً بنفسه ان لايكون مانعاً لغيره ان يداخله . وهذا باطل قطعاً . واذا كانت القلوب تعلم بالضرورة ان القائم بنفسه مانع لغيره من المداخلة . وهذا الحكم مختص بالمتحيز علم أنها لاتعلم قائماً بنفسه الا المتحيز .

«الوجه السادس» ان الفطرة التي علم بها ان الموجود الممكن لا يكون الا متحيزاً أو قائماً بجسم ونحو ذلك لم تخرج القديم من هذا التقسيم

الوجه السادس أن يقال : ما علم به أن الموجود الممكن والمحدث لايكون الاجسماً أوعرضاً ، أولا يكون الاجوهراً أوجسماً (١) اوعرضاً ، او لايكون الامتحيزاً أو قائما بمتحيز ، او لايكون الاموصوفاً ، أو لايكون إلاقائماً بنفسه او بغيره : يعلم به ان الموجود لايكون إلا كذلك ؛ فان الفطرة العقلية التى حكمت بذلك لم تفرق فيه بين موجود وموجود ؛ ولكن لما اعتقدت [أن] الموجود الواجب القديم يمتنع فيه هذا أخرجته من التقسيم ، لالأن الفطرة السليمة والعقل الصريح مما يخرج ذلك . ونحن لم نتكلم فيما دل على نفي ذلك عن الباري ، فإن هذا من باب المعارض ، وسنتكلم عليه ؛ وانما المقصود هنا بيان أن مابه يعلم هذا التقسيم فى الممكن والمحدث هو بعينه يعلم به التقسيم فى الموجود مطلقاً . والمعتزلة ومن اتبعهم الذين يخرجون القديم من هذا التقسيم مما اعتقدوه لما اعتقدوه ، وهذاقول طائفة من الفلاسفة لا جميعهم ، وكذلك ذاك قول طائفة من المتكلمين لاجميعهم . وكما أن قول هؤلاء الفلاسفة لم يكن مانعاً للمتكلمين ومن وافقهم من الفلاسفة من هذا التقسيم ، فكذلك قول هؤلاء المتكلمين ليس مانعاً لمن خالفوه من جماهير الناس وأهل الكلام والفلسفة من هذا التقسيم .

انما أخرجه بعض من أعتقد ذلك من المتكلمين والفلاسفة وليسوا حجة على نظرائهم وجماهير الناس

ولهذا قال ائمة المتكلمين من الجهمية والمعتزلة والنجارية والضرارية ومن أخذ ذلك عنهم من متكلمي الصفاتية كالاستاذ أبي المعالي امام الحرمين وأمثاله فى

---

(١) لعل : جسما . هنا زائدة لتقدم تقسيم الموجود الى جسم وعرض .

تقسيم الموجودات : الموجود إما أن يكون له أول ، وإما أن يكون بلا أول ، والذي له أول هو الحادث، وهذه قسمة بديهية مستندة الى إثبات ونفي الحوادث الى المحل ، قال : وهذه القسمة أيضاً تستند الى نفي وإثبات . قال : ولوقيل : هذه القسمة قسمة الموجودات لم يكن بعيداً ؛ غير أن الوجود الأول لابدو له ولانهاية لوجوده ، وكذلك أيضاً لانهاية لذاته ولانهاية لصفاته وجوداً وحكما ، فكذلك لايتطرق الى ذات القديم ولا الى صفاته الأوهام ولا تجول فيه الأفكار .

مناقشة دليل من جوز قسمة ثالثا في الموجودات

قلت : وهذا لايمنع من التقسيم ، فان وصفه بالنهاية وعدمها فيه ما هو معروف في موضعه ، وهو لايريد بسلبها أن ذاته لاتتناهى ، إنما يريد انها بحيث لايقال فيها هي متناهية أوليست متناهية ، فهي عنده لا تقبل أحدا من الوصفين ، كما لاتقبل الوصف بالمحايثة والمباينة والدخول والخروج ونحو ذلك . والخلو عن هذين الوصفين فرع إمكان ذلك أوثبوته ، فلا يجعل دليلا على مايقتضي وجوده ؛ إذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه اذا كان مطلوباً بالدليل ، فكيف تكون دعوى الامكان والثبوت دليلا على وجود الشيء قبل العلم بوجوده ؟ !

وأيضاً ـ فقوله : لاتتطرق اليه الأوهام ، ولا تجول فيه الافكار . إن اراد به لاتحيط به ولا تدركه فهذا حق . وان أرادبه لاتثبته ولاتقر به فهذا باطل .

وايضاً: فعدم التناهي وعدم تطرق الأوهام والأفكار لايمنع صحة التقسيم ، كما إذا قلنا : الموجود إما قديم وإما حادث ، والموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وإما خالق وإما مخلوق . وقد قال « أولا » في اقسام الموجودات : تنقسم قسمين : موجود لا افتتاح لوجوده وهذا القديم سبحانه وصفاته ، وموجود

لوجوده افتتاح وهو الحادث . قال : وهذه قسمة بديهية مستندة إلىإثبات ونفي ؛ لأن الموجود إما أن يكون له أول و إما أن لا يكون له أول . فاذا كان قدأدخله فى تقسيم الموجود الى قديم ومحدث ، فكذلك يجب أن يدخله فى قسمة الموجود الى مستقل ومفتقر ؛ بل هذا التقسيم أبين وأوضح ، والعقلاء متفقون عليه ؛ فانه لا نزاع بينهم أن الباري سبحانه هو موجود مستقل غير مفتقر ، كما أنهم متفقون على أنه قديم غير محدث ؛ لكن العلم باستقلاله وقيامه بنفسه هو أولى به وأبين واسبق فى القلب من كونه قديماً ، كما أن العلم بوجوده أولى به من العلم بوجوب وجوده ، إذ لو لم يكن مستقلا بنفسه غنيا عن المحل امتنع ان يكون واجباً ؛ بخلاف العكس ؛ فان مالم يكن قديماً وحده أو لم يكن واجباً بنفسه يمتنع ان يكون مستقلا أو موجوداً . فصار هذا مع هذا كالذات والصفات .

وأيضاً : فاذا كان الموجود الأزلي لا بدو له ولا نهاية لوجوده ، وذلك لا يمنع من دخوله فى تقسيم الموجود الىقديم وحادث ، فكذلك كونه لا نهاية لذاته وضعاً إن صح ذلك لا يكون مانعا من دخوله فى التقسيم الى مستقل ومفتقر .

ومما يبين ذلك أن التقسيم الأول بالنسبة الى الدهر والزمان كالتقسيم الثاني بالنسبة الى الحيز والمكان ، فان الحادث بالنسبة الى الدهر والزمان كالمفتقر الى محل بالنسبة الى الحيز والمكان ، والقديم لا تحصره الأزمنة كالمستقبل الذى لا تحويه الأمكنة .

ثم قال هؤلاء : المحدث الذى يستغنى عن المحل هو الجوهر فى اصطلاح المتكلمين ، والمفتقر الى المحل هو العرض ، ويشمل القسمين اسم : « العالم » ثم إن طائفة من متكلمة المعتزلة لما أثبتوا أعراضاً [لا] فى محل كالارادة

والكراهة والفناء اتفق سائر العقلاء على أن هذا خروج عن المعقول ؛ لكونه اثبت مالا يقوم بنفسه لافى محل ، فكذلك من أثبت قائماً بنفسه ليس مبايناً لغيره ، فان علم العقل باستحالة عرض لا فى محل كعلمه باستحالة قائم بنفسه ليس بمباين لغيره او ليس بجسم ، فانه كما أن الأول فيه جمع بين المتناقضين فى الحس والخيال والعقل كذلك فى الثانى [جمع] بين المتناقضين فى الحس والخيال والعقل

ثم قالوا : فان قيل : هل فى المقدور حدوث ما يخرج عن القسمين ؟

قلنا : إنما يوصف الرب سبحانه وتعالى بالاقتدار على الممكنات ، وليس ذلك من الممكنات ، فان الذى يحصره ويضبطه الذكر حساً أو حكماً على هذا الحكم [قسمان] : (أحدهما) موجود وهو جرم متحيز لو اتصل بمثله اتصل به على طريق المجاورة لا بالمداخلة والحقيقية ؛ بل ينحاز أحدهما عن الآخر ويختص عنه بجهة ويصير أحد جهاته ، ولو نظر الناظر اليهما أدركهما شيئين متجاورين لكل واحد منهما حظ من المساحة ، وما هذا وصفه قد يسمى قائماً بنفسه لاستغنائه عن محل يقوم به فيكون صفة له ، ومعنى تحيزه شغله الحيز ، وانه اذا وجد فى فراغ أخرجه عن كونه فراغاً ، وما هذا وصفه يسمى جوهراً . وأما « القسم الثانى » وهو الذى لو قدر شيئان منه لا يمتنع حصولهما فى محل واحد وحيث واحد ولا يتصور ازدحامهما فيه (١) .

ومن تأمل ما ذكرنا من القسمين وانصف علم استحالة تقدير قسم ثالث خارج عن القسمين . وهذا الكلام يتناول الموجود مطلقاً . ويقال فيه مطلقاً ما قاله فى المحدث ، فان قوله : الذى يضبطه الذكر حساً أو حكماً . يعم ذلك فى الموجود ، لا يفرق فى ذلك بين كونه قديماً أو محدثا ؛ بل ضبط الذكر حساً

(١) أي : فهو العرض .

أو حكماً لهذين القسمين هو للموجود مطلقاً من غير تقييد بحدوث أوقدم . ويبين ذلك ان الذكر يضبط هذين القسمين قبل علمه بانقسام الموجود الى محدث وقديم ، وقبل علمه باستحالة وصف القديم بأحدهما أو بهما أو جواز ذلك عليه .

وبالجملة فحكم الفطرة إن كان مقبولا فى هذا التقسيم فهو مقبول مطلقاً ، وإن لم يكن مقبولا فليس مقبولا مطلقاً ؛ إذ الفطرة لا تفرق ؛ ولهذا كان يقول غير واحد من الفضلاء العالمين بالفلسفة والشريعة : ما ثم الا مذهب المثبتة أو الفلاسفة ، وما بينهما متناقض . وثبت أن الفلاسفة أكثر تناقضاً .

«الوجه السابع» أنه لا بد لكل موجود من حد ومقدار يميزه ، وما قاله أئمة الكلام في الصفة يقال مثله في القدر ، وان تناقضوا

الوجه السابع - أن ما به يعلم أنه لا بد لكل موجود فى الخارج من صفة وخاصة ينفصل بها ويتميز بها عما سواه يعلم أنه لابد لكل موجود من حد ومقدار ينفصل به عما سواه ؛ إذ كل موجود فلا بدله من صفة تخصه وقدر يخصه. وليس المراد بالحد هنا الحد النوعي ؛ فان ذلك هو القول الدال على المحدود ، وهو كلي لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه . وإذا أريد بالحد نفس المحدود وحقيقته فليس فى الخارج محدود كلي بشرط كونه كلياً ؛ بل يقال حقيقة هذا تشبه حقيقة هذا . فالحدود على هذا تتشابه وتتماثل إذا عني بها حقيقة الموجودات الخارجية ، ولا بد لكل موجود من هذه الحدود والحقائق . كما ذكرنا ، وتقدير موجود قائم بنفسه ليس له صفة ولا قدر هو الذى يراد بالكيفية والكمية كتقدير موجود ليس قائماً بنفسه ولا بغيره ، وهو الذى يراد بالعرض والجوهر ، ولهذا كان السلف والأئمة يقولون : إن الكيف غير معقول ، وغير معلوم ، ويقولون : إن لله عز وجل حداً لا يعلمه إلا هو . فهم دائماً ينفون علم العباد بكيفية الرب وكيفية صفاته وبحده وحد صفاته ، لا ينفون ثبوت ذلك فى نفسه ؛ بل ينفون علمنا به .

يبين هذا أن الذى قاله أئمة أهل الكلام فى الصفة يقال مثله فى القدر ، قال الاستاذ ابو المعالي : ذهب قدماء المعتزلة الى أن حقيقة الاله قدمه ، وذلك أخص وصفه ، وقال بعضهم : حقيقته وجوب وجوده، وقال ابو هاشم(١): أخص وصف الاله به حال هو عليها يوجب كونه حياً عالماً قادراً . قال فهذا قول جهم لا بيان له . قال : وأما أصحابنا فقال بعضهم : حقيقته تقدسه عن مناسبة الحوادث فى جهات الاتصالات . وقال بعضهم : حقيقته غناه . وقال بعضهم : حقيقته قيامه بنفسه بلا نهاية . قال : وهذه العبارات تشير الى نفي الحاجة . وقال الاستاذ - يعني أبا اسحاق(٢) - حقيقة الإله صفة تامة اقتضت له التنزه عن مناسبة الحدثان . قال: ابو المعالي : وهذا ايضا فيه ايهام؛ لانه يلقى من صفة النفي اثبات . قال : وحكى القاضى ابو جعفر السمنانى عن القاضى ابى بكر : حقيقة الاله لا سبيل الى ادراكها هذا الأوان . قال : وسنعود الى هذا فى « كتاب الادراكات » قال : وكان شيخنا ابو القاسم القشيرى يقول : هو الظاهر بآياته ، الباطن فلا سبيل الى درك حقيقته . وقال الاستاذ ابو المعالى : لاشك فى ثبوت وجوده سبحانه وتعالى ، فأما الموجود المرسل من غير اختصاص بصفة تميزه عن غيره فمحال ؛ لكن ليس يتطرق اليها العقول ، ولاهي علم هجمي (٣) ولا علم مبحوث عنه ، إنا لا نقول : إن حقيقة الاله لا يصح العلم بها ، فانه سبحانه وتعالى يعلم حقيقة نفسه ، وليس للمقدور الممكن من مزايا العقول عندنا موقف ينتهى اليه ، ولا يمتنع فى قضية العقل مزية لو وجدت لاقتضت العلم بحقيقة الاله .

---

(١) أبو هاشم (الجبائي عبد السلام بن محمد المتكلم المعتزلي م ٣٢١) .

(٢) أبو اسحاق الاسفرائيني ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران الاسفرائيني الشافعي الأشعري م ٤١٨ .

(٣) أي ضروري وتقدم .

قلت المقصود هنا : أنه بين امتناع ان يكون وجوده مرسلا . وهو المطلق من غير اختصاص بصفة تميزه عن غيره ، وأنه يعلم تلك الحقيقة ، وجوز أن يعلمها العباد .

وأما الذي أحال عليه فى « كتاب الادراكات » فإنه قال فى باب الرؤية :

فصل

قال : ضرار بن عمرو: إن الباري يستحيل ان يدرك بالحواس الخمس ؛ ولكن يجوز أن يخلق الله تعالى لأهل الثواب حاسة سادسة تخالف الحواس الخمس فيدركونه بها . ثم قال هذا الرجل : لله عز وجل مائية لا يعلمها فى وقتنا إلا هو ، ثم تردد فقال مرة : لا يصح أن يعلم مائية الرب تعالى فى الدنيا والعقبى غيره . وقال مرة : بل يعلمها من يدرك الرب تعالى و يراه ، وهو سبحانه رأى نفسه عالم بمائيته ونحن اذا رأيناه علمنا مائيته . قال القاضى ابو بكر : الحاسة قد تطلق والمراد بها الادراك ، يقال أحس فلان الشيء إذا أدركه ، وقد يراد بها الجارحة . فان أراد ضرار بالحاسة الجارحة والبينة المخالفة لبقية الحواس شاهداً فقد سبق الرد على من قال الادراك مفتقر الى بينة . وان زعم أن الادراك هو الذى اثبته خارج من قبيل الادراكات إلا أنه مخالف لها لمخالفة متعلقه متعلق الادراكات - فهذا صحيح ، ولكنه أخطأ فى تسميته سادساً . وإن هو أومى فيما ذهب اليه الى اختلاف الادراكات فتخرج الادراكات شاهدا عن الخمس والخمسين . قال القاضى : فلو قال قائل : فما مذهب الرجل ؟ قلنا مذهبه إثبات الرؤية و بشرط بينة سادسة ، وصرف الحاسة الى البينة والتأليف دون الادراك .

قلت : الحاسة يراد بها الادراك ، و يراد بها القوة التى فى العضو . والسادس يجوز أن يراد به البينة والتأليف ، ويجوز أن يراد به القوة ،

ويجوز أن يراد به الادراك : أى يخلق جنسا من الرؤية مخـــالفاً للجنس الموجود فى الدنيا . وهذا من جنس قول هؤلاء الذين يقولون : يرى لافي جهة . وليس المقصود هنا ذلك (١) .

قال : وأما المائية التى اثبتها فقد صار الى اثباتها بعض الكرامية ، ولم يسلكوا فى ذلك مسلك ضرار فانه من نفات الصفات ، وان عنى بها صفة نفسه وحالا فهو مذهب أبي هاشم ، فانه صار الى انه سبحانه وتعالى فى ذاته على صفة وحالة وهي أخص وصفه ، وبها يخالف خلقه . وهذا تصريح بمذهب ضرار ، وانما اختلفا فى العبارة فان أباهاشم سماها خاصة ، وسماها ضرار مائية ، وقد رددنا على ابي هاشم مذهبه فى اثبات الأحوال . وقال القاضى ابو بكر : لا بعد عندي فيما قاله ضرار ؛ فإن الرب سبحانه وتعالى يخالف خلقه بأخص صفاته ، فيعلم على الجملة اختصاص الرب بصفة يخالف بها خلقه ، ولاسبيل الى صرف الأخص الى الوجود والعدم ، ولا شك فى امتناع صرفها الى الصفات المعنوية ، فهذا اقصى مايقال فى ذلك . قال : وقد تردد القاضى فى أن الذين يرون الله فى الدار الآخرة هل يعلمون تلك الصفة التى يسميها أخص وصفه ، وسماها ضرار مائية ، أم لا ؟ فمرة قال : يعلمونهـــا ، ومرة قال : لايعلمها أحد الا الله تعالى . قال : وقد قدمنا من مذهب الاستــاذ أبى اسحاق أنه أوجب لله صفة توجب التقدس عن الأحياز والجهات والانفراد بنعوت الجلال ، فانا نعلم انه ليس من قبيل مانشاهده من الجواهر والأعراض ، وأنه مما لايتصور في الأوهام ؛ ولسنا نعنى بقولنا : ليس فى العالم ولاخارج العالم . نفي وجوده تعـــالى كما نسبتنا الى ذلك المجسمة ؛ وانما نعني به اثبات وجود غير محـدود بوجه ، ومن أثبت لله حداً ونهاية من وجه فيلزمه إثبات النهاية من سائر الجهات ؛ فإن قول القائل : إنه فى العالم أو خارج العالم يقتضي حداً ونهاية يصح لأجلها عليه الدخول

(١) ويأتي من قال به والرد عليه .

فى العالم أو الخروج منه . وقال بعض المتكلمين : أخص وصفه وجوب وجوده . وقال بعض اصحابنا : أخص وصفه قيامه بنفسه مع انتفاء النهاية والحجمية . وهذا معنى قول الأستاذ ، ولم ينقل عن شيخنا ابي الحسن رحمه الله تعالى فى ذلك شيء غير أنه قال : إنما ينفرد الرب سبحانه عن الأغيار بالآلهية وهي قدرته على الاختراع، واستحقاقه لنعوت الجلال ، وذكر الأستاذ ابو بكر فى « كتاب الانتصار » عن بعض الأصحاب انه قال : لله سبحانه وتعالى مائية . ثم فسرها بصفاته التى تفرد بها عن المخلوقات من العلم المحيط والقدرة الكاملة والارادة النافذة وغير ذلك من تقدسه عن سمات الحدث ، ومن الكرامية من اثبت لله كيفية ومائية ، فان عنوا بالمائية ما أشار اليه القاضى والأستاذ ـ وما أراهم يريدون ذلك ـ فيبقى بيننا و بينهم الاختلاف فى الاسم ، فنحن نقول المائية تقتضي الجنس ، والكيفية تقتضى الكمية والشكل ، و يتعالى الله عن ذلك ، فانه ليس نوعاً لجنس ولا جنساً لنوع ؛ بل هو الأحد الصمد .

قلت : ليس هذا موضع بسط الكلام على هذا ، فان قوله : المائية تقتضي الجنس . إنما يعنى ان يكون له ما يجانسه أي يماثله فى حقيقته ؛ وليس الأمر كذلك ؛ فان من أثبت له مائية وهي الحقيقة التى تخصه و يمتاز بها عن غيره لم يلزمه أن تكون تلك المائية من جنس المائيات ، كما أن الذين يطلقون عليه اسم الذات لا يلزمهم ان تكون ذاته من جنس سائر الذوات ، وان فسر ذلك بثبوت قدر ما يتفقان فيه فهذا لابد منه على كل تقدير . ولفظ الجنس فيه عدة اصطلاحات ، فإن فسر بما يوجب مثلا لله فهو منتف عنه ، وان فسر بالحد اللغوي الذي هو مدلول « الأسماء المتواطأة » و « المشككة » كما فى اسم الحي والعليم والقدير ونحو ذلك من الأسماء فهذا لابد منه باتفاق أهل الاثبات ، والنزاع فى ذلك معروف عن الملاحدة ومن ضاهاهم ، ونفي ذلك تعطيل محض .

وأما قوله : الكيفية تقتضى الكمية والشكل . فانه ان اراد أنها تستلزم ذلك فمعلوم أن الذين أثبتوا الكيفية إنما أرادوا الصفات التى تخصه كما تقدم ، و إذا كان هذا مستلزماً للكمية فهو الذي يذكره المنازعون أنه ما من موصوف بصفة الاوله قدر يخصه ، وأكثر أهل الحديث والسنة من أصحاب الامام أحمد رحمه الله وغيرهم لا ينفون ثبوت الكيفية فى نفس الأمر ؛ بل يقولون : لا نعلم الكيفية ، و يقولون : لا تجرى ماهيته فى مقال ، ولا تخطر كيفيته ببال ؛ بل كما قال الشريف أبو علي ابن أبي موسى وأبو الفرج المقدسي وغيرهما ، وهو موافق لقول السلف رضى الله عنهم والأئمة كما قالوا : لا يعلم كيف هو إلا هو ، كما قال مالك : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول . وأمثال هذا كثير فى كلامهم . ومنهم من ينفي ذلك و يقول : لا ماهية له فتجرى فى مقال ، ولا كيف فيخطر ببال . وهذا قول ابن عقيل وغيره ، وهذا موافق لقول نفاة الصفات .

فقد تبين أن الأقوال فى وجود الحق على مراتب ، فمن قال : انه وجود مطلق فقوله باطل بالبديهة . ومن قال : إنه يتميز بصفات سلبية مثل امتناع عدمه ونحو ذلك فهو نظيره ؛ بل هو هو . ومن قال : يتميز ببعض الصفات المعنوية كعلمه وقدرته . قيل له : وان اختص بذلك ؛ لكن لا بد له من ذات موصوفة بتلك الصفة ، وأن تكون الذات لها حقيقة فى نفسها يتميز بها عن سائر الحقائق . وان « القول الرابع » وهو أن له حقيقة يختص بها هو الصواب . ومعلوم أن الموجود ينظر فى نفسه وفى صفته وفى قدره ، وان كان اسم الصفة يتناول قدره و يستلزم ذاته أيضاً .

فاذا علم بصريح العقل انه لابد له من وجود خاص ، أو حقيقة يتميز بها ، ولا بد له من صفات تختص به لا يشركه فيها أحد : فيقال : وكذلك قدره ،

فإن الموجود لا يتصور أن يكون موجوداً الا بذلك . ودعوى وجود موجود بدون ذلك دعوى تخالف البديهة والضرورة العقلية ، وكذلك حكموا على من نفى ذلك بالتعطيل ، لأنه لازم قوله وان كان لا يعلم لزومه .

والتحقيق أنه جمع في قوله بين الاقرار بما يستلزم وجوده ، والاقرار بما يستلزم عدمه ، فهو مقر به من وجه منكر له من وجه ، متناقض من حيث لا يشعر ؛ ولهذا يقول المشايخ العارفون : إن هؤلاء المنكرين لا تتنور قلوبهم ، ولا يفتح عليها ، ولا ينالون زينة أولياء الله تعالى الكاملين ، لما عندهم من الجحود والانكار المانع لهم من حقيقة معرفة الله تعالى ومحبته والقرب منه ؛ فانهم التزموا التكذيب بالحق الذي تقربهم معرفته وقصده الى الله تعالى ، ففاتهم من معرفة الله وقصده والتقرب اليه بقلوبهم ما به ينالون ولايته التى نعت بها أولياءه المتقين العاملين ، وان كانوا قالوا من ذلك بحسب ما عندهم من الايمان والتقوى .

« الوجه الثامن » انا نثبت بالضرورة وبالنظر أن الرؤية لا تتعلق الا بما يكون في اصطلاحهم في جهة أو حيز

الوجه الثامن – انه قد ثبت بالسنة المتواترة و باتفاق سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة أهل الاسلام الذين ائتموا بهم فى دينهم ان الله سبحانه وتعالى يرى فى الدار الآخرة بالأبصار عياناً ، وقد دل على ذلك القرآن فى مواضع ، كما ذلك مذكور فى مواضعه ، والاحاديث الصحيحة فى ذلك كثيرة متواترة فى الصحاح والسنن والمسانيد ، وقد اعتنى بجمعها أئمة : مثل الدار قطنى (١) فى « كتاب الرؤية » وأبى نعيم الأصبهانى ، وأبى بكر الآجري (٢) وطوائف كثيرون ، وفى الصحيحين نحو عشرة أحاديث : فيها أن رؤية الأبصار [ليست] ممتنعة .

---

(١) أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود البغدادي ، الامام الحافظ الكبير صاحب المؤلفات المشهورة في معرفة الحديث والعلل والرجال م ٣٨٥ .

(٢) الامام المحدث الثقة ، أبو بكر الآجري ، صاحب كتاب « الشريعة » و« الابعون الآجرية» وأخلاق العلماء وغيرها البغدادي م ٣٦٠ . وانظر تاريخ بغداد ، وطبقات الحفاظ ، وابن خلكان

والجهمية الذين يدخلون فى هذا الاسم عند السلف كالمعتزلة والنجارية (١) والفلاسفة ينكرون الرؤية (٢) ، ويقولون : لأن ذلك يستلزم ان يكون بجهة من الرائي ، وأن يكون جسما متحيزاً وذلك منتف عندهم . « ومسألة الرؤية » كانت من أكبر المسائل الفارقة بين السنة المثبتة و بين الجهمية حتى كان علماء أهل الحديث والسنة يصنفون الكتب فى الاثبات و يقولون « كتاب الرؤية » و«الرد على الجهمية» و كذلك الأحاديث التى تنكرها الجهمية من أحاديث الرؤية وما يتبعها ، و يعدون من انكر الرؤية معطلا :

كلام الأئمة في اثبات الرؤية ، والرد على منكريها ، ما نقل عن أحمد والدارمي

قال الخلال فى « كتاب السنة » أخبرنى حنبل ، قال : سمعت أبا عبد الله يقول : وأدركنا الناس وما ينكرون من هذه الأحاديث شيئاً أحاديث الرؤية ، و كانوا يحدثون بها على الجملة ، يمرونها على حالها غير منكرين لذلك ، ولا مرتابين . قال ــ وسمعت أبا عبد الله يقول : القوم يرجعون الى التعطيل فى قولهم ، ينكرون الرؤية . قال وسمعت أبا عبد الله يقول : قالت الجهمية : إن الله لا يرى فى الآخرة ، ونحن نقول : إن الله يرى ؛ لقول الله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) وقال تعالى لموسى : (فان استقر مكانه فسوف تراني) فأخبر الله تعالى أنه يرى ، وقال النبي ﷺ : « إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر » رواه جرير وغيره عن النبي ﷺ ، وقال : « كلكم يخلو به ربه » و « إن الله يضع كنفه على عبده فيسأله ما ذا عملت » هذه أحاديث عن رسول الله ﷺ تروى صحيحة عن الله تعالى أنه يرى فى الآخرة ، أحاديث عن رسول الله ﷺ غير مدفوعة ، والقرآن شاهد أن الله يرى فى القيامة ، وقول ابراهيم لأبيه : (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) فثبت أن الله يسمع

---

(١) نسبة الى حسين النجار ، وتقدم .

(٢) ولابن رشد بحث حول الرؤية في هذا الكتاب يأتي قريباً ، وقد ناقشه المؤلف في « مسألة الرؤية » .

ويبصر ، وقال الله تعالى : (يعلم السر وأخفى) وقال: (اننى معكما أسمع وأرى) وقال : ابو عبد الله فمن دفع كتاب الله ورده والاخبار عن رسول الله ﷺ واخترع مقالة من نفسه وتأول رأيه فقد خسر خسراناً مبينا ، وسمعت أبا عبدالله يقول : من قال إن الله لا يرى فى الآخرة فقد كفر ، وكذب بالقرآن ، ورد على الله أمره ، يستتاب فإن تاب وإلا قتل . وروى عن يعقوب بن بختان أنه سمع أبا عبد الله يقول : صارت حجتهم كفراً صراحاً يقولون : إن الله تبارك وتعالى لا يرى فى الآخرة ، وسمعته يقول : كفرهم ضروب ، وعن حنبل سمعت أبا عبدالله يقول : إن الله لا يرى فى الدنيا ويرى فى الآخرة ، فثبت فى القرآن وفى السنة عن رسول الله ﷺ ، والصحابة والتابعين .

وقال الامام ابو سعيد عثمان بن سعيد فى « نقضه على الجهمي المريسى العنيد ، فيما افترى على الله تعالى فى التوحيد » : ثم انتدب المريسى الضال لرد ما جاء عن رسول الله ﷺ في الرؤية فى قوله عليه السلام : « انكم سترون ربكم يوم القيامة لاتضامون فى رؤيته ، كما لاتضامون فى رؤية الشمس والقمر ليلة البدر » فأقر الجاهل بالحديث وصححه وثبت روايته عن النبي ﷺ ، ثم تلطف لرده وابطاله بأقبح تأويل ، وأسمج تفسير ، ولو قد رد الحديث أصلا كان اعذر له من تفاسيره هذه المقلوبة التى لايوافقه عليها أحد من أهل العلم ولا من أهل العربية ، فادعى الجاهل أن تفسير قول رسول الله ﷺ : « إنكم سترون ربكم لاتضامون فى رؤيته » تعلمون أن لكم ربا لاتشكون فيه ، كما لاتشكون فى القمر أنه قمر لاعلى أن أبصار المؤمنين تدركه جهرة يوم القيامة ، لأنه نفى ذلك عن نفسه بقوله : (لاتدركه الأبصار) . قال وليس على معنى المشبهة ، فقوله (ترون ربكم) تعلمون أن لكم ربا لاتعتريكم فيه الشكوك والريب ، ألا ترون أن الأعمى يجوز أن يقال: ماأبصره . أى ماأعلمه وهو لايبصر شيئا ، ويجوز أن يقول الرجل: نظرت فى المسألة.

وليس للمسألة جسم ينظر اليه ، فقوله : نظرت فيها . رأيت فيها ، فتوهمت المشبهة الرؤية جهرة وليس ذلك من جهة العيان .

فيقال لك ايها المريسى : أقررت بالحديث وثبته عن رسول الله ﷺ فأخذ الحديث بحلقك لما أن رسول الله ﷺ قد قرن التفسير بالحديث فأوضحه ولخصه فجمعها جميعا إسناد واحد ، حتى لم يدع لمتأول فيه مقالا ، فأخبر أمته برؤية العيان نصاً كما توهم هؤلاء الذين سميتهم بجهلك مشبهة ، فالتفسير فيه مأثور مع الحديث ؛ وانت تفسره بخلاف مافسره الرسول ﷺ من غير أثر تأثره عمن هو أعلم منك فأي شقي من الأشقياء وأي غوي من الأغوياء يترك تفسير رسول الله ﷺ المقرون بحديثه المقبول عند العلماء الذى يصدقه ناطق الكتاب ثم يقبل تفسيرك المحال الذي لاتأثره إلا عن من هو أجهل منك واضل .

أليس قد أقررت ان النبي ﷺ قال : « ترون ربكم لاتضامون فيه ، كما لاتضامون فى رؤية الشمس والقمر » يعنى معاينة ، قلت وانما قال : النبي ﷺ لأصحابه لاتشكون يوم القيامة فى ربوبيته ، وهذا التفسير مع مافيه من معاندة الرسول محال باطل خارج عن المعقول لأن الشك فى ربوبية الله زائل عن المؤمن والكافر يوم القيامة ، وكل مؤمن وكافر يعلم يومئذ أنه ربهم لايعتريهم فى ذلك شك فيقبل الله ذلك من المؤمن ولايقبله من الكافرين ، ولايعذرهم يومئذ بمعرفتهم ويقينهم به ، فما فضل المؤمن على الكافر يوم القيامة عندك فى معرفة الرب ، اذ مؤمنهم وكافرهم لايعتريه فى ربوبيته شك .

أو ماعلمت ايها المريسى أنه من مات ولم يعرف قبل موته ان الله ربه فى حياته حتى يعرفه بعد مماته فإنه يموت كافراً ، ومصيره النار ابداً ولن ينفعه الايمان يوم القيامة بما يرى من آياته ان لم يكن آمن به من قبل ، فما موضع بشرى رسول الله

ﷺ للمؤمنين برؤية ربهم يوم القيامة ؛ إذ كل مؤمن وكافر فى الرؤية يومئذ سواء عندك ، إذ كل لايعتريه فيه شك ولاريبة ؟!

أولم تسمع أيها المريسى قول الله تعالى : (ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون) (ولو ترى اذ وقفوا على ربهم قال اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا) فقد أخبر تعالى عن الكفار أنهم به يومئذ موقنون ، فكيف المؤمنين من أصحاب رسول الله ﷺ الذين سألوه « هل نرى ربنا تعالى » ؟! قد علموا قبل أن سألوه أن الله ربهم لايعتريهم فى ذلك شك ولا ريب ، أولم تسمع ماقال الله تعالى : (يوم يأتى بعض آيات ربك لاينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أوكسبت فى ايمانها خيراً) يقال فى تفسيره : إنها طلوع الشمس من مغربها فاذا لم ينفع الرجل إيمانه عند الآيات فى الدنيا فكيف ينفعه يوم القيامة فيستحق به النظر الى الله تعالى ؟! فاعقل ايها المريسى مايجلب عليك كلامك من الحجج الآخذة بحلقك !

وأما إدخالك على رسول الله ﷺ فيما حقق من رؤية الرب تعالى يوم القيامة (١) فإنما يدخل على من عليه نزل ، وقد عرف ماأراد الله تعالى به وعقل فأوضحه تفسيراً ، وعبره تعبيراً ففسر الأمرين جميعاً تفسيراً شافياً كافياً : سأله ابو ذر : «هل رأيت ربك» يعنى فى الدنيا قال : « نور أنى أراه » حدثنا الحوضى وغيره ، عن يزيد بن ابراهيم ، عن قتادة عن عبدالله بن سفيان، عن أبي ذر ، عن النبي ﷺ ، فهذا معنى قوله : (لا تدركه الأبصار) فى الحياة الدنيا ، فحين سئل عن رؤيته فى المعاد قال : « نعم جهرة كما ترى الشمس والقمر ليلة البدر » ففسر رسول الله ﷺ المعنيين على خلاف ما ادعيت .

---

(١) فى الرد المطبوع زيادة : قوله : (لا تدركه الأبصار) .

والعجب من جهلك بظاهر لفظ رسول الله ﷺ إذ تتوهم فى رؤية الله جهرة أنها كرؤية الشمس والقمر ، ثم تدعى أنه من توهم من سميتهم بجهلك مشبهة ، فرسول الله ﷺ فى دعواك أول المشبهة إذ شبه رؤيته برؤية الشمس والقمر كما شبهه هؤلاء(١) المشبهون فى دعواك .

وأما أغلوطتك التى غلطت بها جهال أصحابك فى رؤية الله تعالى يوم القيامة فقلت : ألا ترى أن قوم موسى حين قالوا : (أرنا الله جهرة) أخذتهم الصاعقة ، وقالوا : (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة) وقالوا : (أو نرى ربنا ، لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتواً كبيراً) فادعيت ان الله تعالى انكر عليهم ذلك وعابهم بسؤالهم الرؤية

فيقال لهذا المريسى : تقرأ كتاب الله وقلبك غافل عما يتلى عليك فيه ، ألا ترى أن اصحاب موسى سألوا موسى رؤية الله فى الدنيا إلحافا فقالوا : (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) ولم يقولوا حتى نرى الله فى الآخرة ، ولكن فى الدنيا (فأخذتهم الصاعقة) لظلمهم وسؤالهم ما حظره على أهل الدنيا ، ولو قد سألوه رؤيته فى الآخرة كما سأل أصحاب محمد محمداً ﷺ لم تصبهم تلك الصاعقة ، ولم يقل لهم الا ما قال محمد ﷺ لأصحابه إذ سألوه « هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال : نعم ، لا تضارون فى رؤيته » فلم يعبهم الله تعالى ولا رسوله بسؤالهم عن ذلك ، بل حسنه لهم و بشرهم بشرى جميلة ، كما رويت أيها المريسى عنه ، وقد بشرهم الله تعالى بها قبله فى كتابه . فقال عز من قائل : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) وقال للكفار : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون)(٢) .

---

(١) في الرد على المريسي « أولئك » . بدلا من هؤلاء .

(٢) وانظر بقية الرد ص ٥٩ .

الى أن قال : وقد فسرنا أمر الرؤية ، ورويناما جاء فيها من الآثار فى الكتاب الأول الذى أمليناه فى الجهمية (١) ورويناها منها صدراً فى صدر هذا الكتاب ايضاً ، فالتمسوها هناك ، واعرضوا ألفاظها على قلوبكم وعقولكم تنكشف لكم عورة كلام هذا المريسي وتأويله ودحوض حجته ان شاء الله تعالى .

وهو فى الكتاب الأول الذى أحال عليه ذكر فى ذلك عدة من الأحاديث والآثار : مثل حديث جرير ، وأبي هريرة ، وأبى سعيد المشهورين الطويلين ، وهذه فى الصحيحين ، ومثل حديث صهيب فى قوله تعالى : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) وحديث ابى موسى ، وجابر فى الورود(٢)وهذه فى صحيح مسلم ، ومثل ابن عمر فى الدجال : « واعلموا أن أحداً منكم لن يرى ربه حتى يموت » وهذه الألفاظ فى الصحيح ، وذكر حديث أبي بكر الصديق المرفوع ، وحديث عبادة فى الدجال ، وحديث ابن الحسين عن بعض الصحابة ، وحديث ابن عباس، وحديث أنس فى يوم المزيد ، وحديث عمار بن ياسر الذي فيه : « أسألك لذة النظر الى وجهك والشوق الى لقائك » وحديثاً عن ابن عمر فى النظر ، وهذه الأحاديث فى السنن والمسانيد ، وذكر الآثار عن الصديق ، وحذيفة ، وأبى موسى، وابن أبى ليلى ، والضحاك ، وعامر بن سعد فى تفسير «الزيادة» أنها النظر الى وجه الله تعالى، وذكر قول أبي موسى : « فكيف بكم اذا رأيتم الله جهرة » وذكر أيضاً النظر اليه عن عمار ،وأنس ، والضحاك ، وعكرمة ، وكعب ، وعمر بن عبدالعزيز . والذي تركه من ذلك أكثر مما رواه .

ثم قال ابو سعيد : فهذه أحاديث كلها وأكثر منها قد رويت فى الرؤية ، على تصديقها والايمان بها أدركت أهل الفقه من مشائخنا ، ولم يزل المسلمون

---

(١) وقد طبع الكتاب المشار اليه مرتين . واسمه « الرد على الجهمية » .

(٢) على تفسير (وان منكم الا واردها) الآية .

قديماً وحديثاً يروونها ويؤمنون بها، لايستنكرونها وينكرونها ، ومن أنكرها من أهل الزيغ نسبوه الى الضلال ؛ بل كان من اكبر رجائهم وأجزل سؤالهم الله تبارك وتعالى فى انفسهم النظر الى وجه الله الكريم خالقهم يوم القيامة ، حتى مايعدلون به شيئا من نعيم الجنة . قال : وقد كلمت بعض اولئك المعطلة . وذكر كلاماً طويلا في تقرير الرؤية ، والجواب عن شبه النفاة . الى أن قال :

وقال بعضهم : إنا لانقبل هذه الآثار . قلت : أجل ولا كتاب الله تعالى تقبلون ! ! أراكم إن لم تقبلوها أتشكون أنها مروية عن السلف مأثورة عنهم مستفيضة فيهم يتوارثونها عن أعلام الناس وفقهائهم قرنا بعد قرن ؟ قالوا : نعم، قلنا فحسبنا باقراركم بها عليكم حجة لدعوانا أنها مشهورة مروية تداولها العلماء والفقهاء ، فما تواتر عنهم مثلها حجة لدعواكم التى كذبتها الآثار كلها ، فلا تقدرون أن تأتوا فيها بخبر ولاأثر ، وقد علمتم إن شاءالله تعالى أنه لايستدرك سنن رسول الله ﷺ وأصحابه وأحكامهم وقضاياهم الا هذه الآثار والأسانيد على مافيها من الاختلاف ، وهي السبب الى ذلك والنهج الذى درج عليه المسلمون ، وكانت إمامهم فى دينهم بعد كتاب الله تعالى : منها يقتبسون العلم ، وبها يقضون ، وبها يفتون ، وعليها يعتمدون ، وبها يتزينون ، يورثها الأول منهم الآخر ، ويبلغها الشاهد منهم الغائب احتجاجاً ، واحتسابا فى إدائها الى من لم يسمعها ، يسمونها السنن والآثار ، والفقه ، والعلم ، ويضربون فى طلبها شرق الأرض وغربها ، يحلون بها حلال الله تعالى ، ويحرمون بها حرامه ، ويميزون بها بين الحق والباطل ، والسنن والبدع ، ويستدلون بها على تفسير القرآن ومعانيه وأحكامه ، ويعرفون بها ضلالة من ضل عن الهدى ، فمن رغب عنها فإنما يرغب عن آثار السلف وهديهم ، ويريد مخالفتهم ليتخذ دينه هواه ، وليتأول كلام الله برأيه خلاف ماعنى

الله به ، فان كنتم من المؤمنين وعلى منهاج اسلافهم فاقتبسوا العلم من اثرهم ، واقتبسوا الهدى فى سبيلهم ، وارضوا بهذه الآثار إماماً كما رضي بهـــا القوم لأنفسهم إماماً ، فلعمري ماأنتم أعلم بكتاب الله منهم ولامثلهم (١) ، ولا يمكن الاقتداء بهم إلا باتباع هذه الآثار على ماتروى ، فمن لم يقبلها فانه يريد أن يتبع غير سبيل المؤمنين ، وقال الله : (ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ، ونصله جهنم وساءت مصيراً) .

فقال قائل منهم : لا ، بل نقول بالمعقول . قلنا : هنا ضللتم عن سواء السبيل ووقعتم فى تيه لامخرج لـكم منه ؛ لأن المعقول ليس لشيء واحد موصوف بحدود عند جميع الناس فيقتصر عليه ، ولو كان كذلك لـكان راحة للنـاس ، ولقلنا به ولم نعد ، ولـكن الله تبارك وتعالى قال : (كل حزب بمالديهم فرحون) فوجدنا المعقول عند كل حزب ماهم عليه ، والمجهول عندهم ماخالفهم ، فوجدنا فرقكم معشر الجهمية فى المعقول مختلفين ، كل فرقة منكم تدعي أن المعقول عندها ماتدعوا اليه والمجهول ماخالفها ، فحين رأينا المعقول اختلف منا ومنكم ومن جميع أهل الأهواء ولم نقف له على حد بين فى كل شيء رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن ترد المعقولات كلها الى أمر رسول الله ﷺ ، وإلى المعقول عند أصحابه المستفيض بين أظهرهم ؛ لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم ، فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم ، وكانوا مؤتلفين فى أصول الدين لم يتفرقوا فيه ، ولم تظهر فيهم البدع والأهواء الجائرة عن الطريق ، فالمعقول عندنا ماوافق هديهم ، والمجهول ماخالفهم ، ولاسبيل الى معرفة هديهم وطريقهم إلا هذه الآثار ، وقد انسلختم منها وانتفيتم منها بزعمكم ، فأنى تهتدون ؟ ! .

(١) يوجد بالأصل زيادة : بل أضل وأجهل . وليست موجودة في الرد على الجهمية للدارمي ، ولا تناسب المقام .

قلت كلام السلف والأئمة كثير في « مسألة الرؤية » وتقرير وجودها بالسمع وتقرير جوازها بالعقل وتقرير أن نفي جوازها مستلزم للتعطيل ، وقد نبه السلف ومتكلمة الصفاتية على ماهو معلوم بالمعقول أنه من قال : إنه لا يمكن رؤيته . فقد لزمه أن يعطله و يجعله معدوماً ؛ لانه إذا كان موجوداً جازت رؤيته .

مذاهب المتكلمين في الرؤية ، وما يشترط لها

ثم للناس هنا طريقان (أحدهما) - وهي طريقة ابي محمد ابن كلاب وغيره كأبي الحسن ابن الزاغوني - ان كل ماهو قائم بنفسه فإنه تجوز رؤيته ، ولم يلتزم ذلك في سائر الأعراض والصفات . و (الثانية) وهي طريقة أبي الحسن الأشعري ومن اتبعه ، وقد سلكها القاضي أبو يعلى وغيره أن كل موجود تصح رؤيته ، سواء كان قائماً بنفسه أو قائماً بغيره ، وقد قرروا ذلك بطرق منها ما هو غير بين و يرد عليه أسـولة ، والتزموا لأجل ذلك لوازم يظهر فسادها . وقد بينا في غير هذا الموضع كيف تقرر الطريقة العقلية في ذلك على وجه يفيد المقصود ، ولكن نشير هنا إشارة فنقول :

معلوم أن « الرؤية » تعلق بالموجود دون المعدوم ، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عدمي ، كالذوق الذي يتضمن استحالة شيء من المذوق ، وكالأكل والشرب الذي يتضمن استحالة المأكول والمشروب ، ودخوله في مواضع من الآكل والشارب ، وذلك لا يكون إلا عن استحالة وخلق . واذا كانت أمراً وجودياً محضاً ولا تتعلق إلا بموجود فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته ومالا يمكن رؤيته : إما أن يكون وجوداً محضاً ، أو متضمناً أمراً عدمياً ، والثاني باطل لأن العدم لا يكون له تأثير في الوجود المحض ، فلا يكون سبباً له ، ولا يكون ايضاً شرطاً أو جزءاً من السبب إلا أن يتضمن وجوداً فيكون ذلك الوجود هو المؤثر في الوجود ، و يكون ذلك العدم دليلا عليه ومستلزماً له ونحو ذلك . وهذا من الأمور البينة عند التأمل .

ومن قال من العلماء : إن العدم يكون علة للأمر الثبوتي ، أو جزء علة أو شرط علة . فإنما يقولون ذلك فى قياس الدلالة ونحوه مما يستدل فيه بالوصف على الحكم، لا يقول أحد : إن نفس العدم هو المقتضي للوجود ، ولا يقول : إن الوصف المركب من وجود وعدم هما جميعا مقتضيان للوجود المحض . وشروط العلة هي من جملة أجزاء العلة التامة .

واذ كان المقتضي لجواز الرؤية ، والمصحح للرؤية ، والفارق بينما تجوز رؤيته و بينما لا تجوز : إما أن يكون وجوداً محضا فلا حاجة بنا الى تعيينه ، سواء قيل هو مطلق الوجود ، أو القيام بالنفس ؛ أو بالعين بشرط المقابلة والمحاذاة أو غير ذلك مما يقال إنه مع وجوده تصح الرؤية ومع عدمه تمتنع ؛ لكن المقصود أنه أمور وجودية .

واذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالى هو أحق بالوجود و كماله من كل موجود ؛ إذ وجوده هو الوجود الواجب ، و وجود كل ما سواه هو من وجوده ، وله ، وله الكلام(١) التام فى جميع الأمور الوجودية المحضة ؛ فإنها هي الصفات التى بها يكون كمال الوجود . وحينئذ فيكون الله — وله المثل الأعلا — أحق بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده . ولكن لم نره فى الدنيا لعجزنا عن ذلك وضعفنا ، كما لا نستطيع التحديق فى شعاع الشمس ؛ بل كما لا تطيق الخفاش أن تراها ؛ لا لامتناع رؤيتها ؛ بل لضعف بصره وعجزه ، كما قد لا يستطاع سماع الأصوات العظيمة جداً ، لا لكونها لا تسمع ؛ بل لضعف السامع وعجزه ؛ ولهذا يحصل لكثير من الناس عند سماع الأصوات العظيمة و رؤية الأشياء الجليلة ضعف أو رجفان أو نحو ذلك مما سببه ضعفه عن الرؤية والسماع ، لا لكون

---

(١) كذا بالأصل . والمناسب (الكمال) .

ذلك الأمر مما تمتنع رؤيته وسماعه ؛ ولهذا وردت الأخبار في قصة موسى عليه الصلاة والسلام وغيره بأن الناس إنما لا يرون الله في الدنيا للضعف والعجز ، والله سبحانه وتعالى قادر على أن يقويهم على ما عجزوا عنه . وتمام بسط هذا وتقريره له في موضع آخر .

وانما المقصود أن نقول : إذا ثبتت رؤيته فمعلوم في بداية العقول أن المرئي القائم بنفسه لا يكون إلا بجهة من الرائي ، وهذه الرؤية التي أخبر بها النبي ﷺ حيث قال : « ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » فأخبر أن رؤيته كرؤية الشمس والقمر ، وهما أعظم المرئيات ظهوراً في الدنيا ، وانما يراهم الناس فوقهم بجهة منهم ؛ بل من المعلوم أن رؤية مالا يكون داخل العالم ولا خارجه ممتنع في بداية العقول ، وهذا مما اتفق عليه عامة عقلاء بني آدم من السلف والأئمة وأهل الحديث والفقه والتصوف وجماهير أهل الكلام المثبتة والنافية والفلاسفة . وانما خالف فيه فريق من أصحاب الأشعري ومن وافقهم من الفقهاء ، كما قد يوافقهم القاضي أبو يعلى في « المعتمد » هو وغيره ، ويقولون ما قاله أولئك في الرؤية : إنه يرى لا في جهة . ويلتزمون ما اتفق أهل العقول على أنه من الممتنع في بداية العقول ؛ بل يقولون : إن المعلوم ببداية العقول أنه لا يرى الا ما هو متحيز أو قائم بمتحيز ، ومن ادعى رؤية ما ليس بمتحيز ولا قائما بمتحيز فقد خرج عن ضرورات العقول باتفاق عقلاء بني آدم من جميع الطوائف ؛ إلا هذا الفريق الذي اتفق الناس على تناقضهم ؛ فإن موافقيهم من الجهمية الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم على إمكان وجود موجود ليس بمتحيز ولا حال فيه وعلى امكان معرفة ذلك بالعقل — وان كانوا عند جمهور العقلاء مخالفين لضرورة العقل — فانهم لا يوافقونهم على أن من كان كذلك فانه يرى ؛ بل هؤلاء يوافقون جمهور العقلاء في ان ما لا يكون متحيزاً ولا حالا في متحيز

ومن قال : منهم يرى لا في جهة. فقد بين تناقضه حتى الفلاسفة الذين هم أعظم تعطيلا وتناقضة

لا يمكن رؤيته ، حتى إن أئمة أصحاب الأشعري المتاخرين كأبي حامد ، وابن الخطيب وغيرهما لما تأملوا ذلك عادوا فى الرؤية الى قول المعتزلة أو قريب منه ، وفسروها بزيادة العلم كما يفسرها بذلك الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، وهذا فى الحقيقة تعطيل للرؤية الثابتة بالنصوص والاجماع ، المعلوم جوازها بدلائل المعقول ؛ بل المعلوم بدلائل العقول امتناع وجود موجود قائم بنفسه لا يمكن تعلقها به ؛ لكن هؤلاء المثبتة الذين وافقوا عامة المؤمنين على إمكان رؤيته وانفردوا عن الجماعة بأنه يرى لا فوق الرائي ولا عن يمينه ولا عن شماله ولا فى شيء من جهاته هم قد وافقوا أولئك الجهمية فى وجود موجود يكون كذلك ، فموافقتهم لهؤلاء فى إمكان وجود موجود بهذا الوصف أبعد عن الشرع والعقل من قولهم تمكن رؤية هذا الموجود ؛ ولهذا تنكر الفطر وجوده أعظم مما تنكر رؤيته بتقدير وجوده . كما قد ذكرنا أن قولهم : هو فوق العرش وليس بجسم . أقرب من قولهم : لا داخل العالم ولا خارجه .

وهذا أيضاً مما عظم فيه انكار المدعين للجمع بين الشريعة والفلسفة كالقاضي أبي الوليد ابن رشد الحفيد فانه قال فى كتابه الذي سماه « مناهج الأدلة فى الرد على الأصولية »(١) وقال ما ذكرناه عنه قبل هذا فى « مسائل الجسم »و « مسألة الجهة » وزعم ما ذكرناه عنه — الى قوله — ولذلك اضطررنا نحن ايضا الى وضع قول فى موافقة الحكمة للشريعة ، قال : وإذا تبين هذا فلنرجع الى حيث كنا فنقول : ان الذي بقي علينا من هذا الخبر ومن المسائل المشهورة هي « مسألة الرؤية » فانه قد يظن أن هذه المسألة هي بوجه ما داخلة فى هذا الجزء المتقدم لقوله تعالى : (لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار)

---

(١) وتقدم اسم الكتاب المطبوع وما نقل منه المؤلف . وسوف يجمع رد المؤلف على كتابه ويرتب ويطبع مفرداً باذن الله .

ولذلك انكرها المعتزلة ، وردت الآثار الواردة فى الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها ، فشنع الأمر عليهم ، وسبب وقوع هذه الشبهة فى الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه وتعالى ، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ووجب عندهم إذا انتفت الجسمية أن تنتفي الجهة ، واذا انتفت الجهة انتفت الرؤية ، إذ كل مرئي فى جهة من الرائي ، فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول ، واعتلوا للاحاديث بأنها أخبار آحاد ، وأخبار الآحاد لاتوجب العلم ؛ مع أن ظاهر القرآن معارض لها ، أعنى قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار) .

وأما « الأشعرية » فراموا الجمع بين الاعتقادين ، أعني بين انتفاء الجسمية و بين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس فعسر ذلك عليهم ، ولجئوا فى ذلك الى حجج سوفسطائية مموهة ، أعنى الحجج التى توهم أنها حجج وهي كاذبة ، وذلك أنه يشبه أن يكون فى الحجج ما يوجد فى الناس . أعنى أنه كما يوجد فى الناس الفاضل التام الفضيلة فيوجد فيهم من هو دون ذلك فى الفضل ، و يوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل ، وهو المرائي ، وكذلك الأمر فى الحجج ، أعني أن منها ما هو فى غاية اليقين ، ومنها ما هو دون اليقين ، ومنها حجة مرائية ، وهي التى توهم أنها يقين وهي كاذبة . والأقاويل التى سلكها الأشعرية فى هذه المسألة منها أقاويل فى دفع دليل المعتزلة ، ومنها أقاويل لهم فى إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم ، وأنه ليس يعرض من فرضها محال .

فأما ماعاندوا به قول المعتزلة أن كل مرئي فهو فى جهة من الرائي فمنهم من قال : إن هذا إنما هو حكم الشاهد لاحكم الغائب ، وان هذا الموضوع ليس هو من المواضع التى يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب ، وأنه جائز أن يرى الانسان ماليس فى جهة إذا كان جائزاً أن يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين ،

وهؤلاء اختلط عليهم ادراك العقل مع ادراك (١) البصر ، فان العقـل هو الذي يدرك ماليس في جهة ، أعنى في مكان ، وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ، ولا في كل جهة فقط بل في جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي ؛ بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا ، وهي ثلاثة أشياء : حضور الضـوء ، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر ، وكون المبصر ذا الوان ضرورة . والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها فى الابصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع ، وإبطال لجميع معلوم المناظرة والهندسة .

وقد قال القوم — أعني « الأشعرية » — إن أحد المواضع التى يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط ، مثل حكمنا أن كل عالم حي لكون الحياة تظهر من الشاهد شرطا فى وجود العلم ، وان كان ذلك قلنا لهم : وكذلك تظهر فى الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية ، فألحقـوا الغائب فيهـا بالشاهد على أصلكم .

وقد رام ابو حامد في كتابه المعروف « بالمقاصد » (٢) ان يعاند هذه المقدمة — أعنى كل مرئي فى جهة من الرائي — بأن الانسان يبصر ذاته فى المرآة وأن ذاته ليست منه فى جهة غير جهة مقابلة ، وذلك انه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التى في الجهة المقابلة ، فهو يبصر ذاته في غير جهة . وهذه مغالطة ، فان الذي يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو فى جهة ، إذ كان الخيال فى المرآة والمرآة فى جهـة .

واما حجتهم التى أتوا بها فى إمكان رؤية ماليس بجسم فإن المشهور عنهم فى ذلك حجتان (إحداهما) — وهى أشهر عندهم — مايقولونه من أن الشيء

(١) في « الكشف عن مناهج الأدلة » باسقاط : ادراك . انظر ص ٧٥ .

(٢) « مقاصد الفلاسفة » في المنطق والحكمة الالهية ، والكلمة الطبيعية . عرف فيه مذاهبهم وحكى مقاصدهم من علومهم . ط . بمصر .

لايخلو أن يرى من جهة ماهو متلون ، أو من جهة أنه جسم ، أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود ، وربما عددوا جهات أخر غير هذه الموجودة ، ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل أنه جسم إذ لو كان ذلك كذلك لما رؤي اللون ، وباطل أن يرى لمكان انه لون، اذ لو كان كذلك لما رؤي الجسم ، واذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم فى هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود . والمغالطة فى هذا القول بينة ، فإن المرئي منه ماهو مرئي بذاته ، ومنه ماهو مرئي لذاته ، وهذه هي حال اللون والجسم؛ فإن اللون مرئي بذاته ، والجسم مرئي من قبل اللون ، ولذلك لما لم يكن له لون لم يبصر ، ولو كان الشيء انما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة ، وهذه كلها خلاف مايعقل .

وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها الى أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع ، والأصوات ممكنة أن ترى . وهذا كله خروج عن الطبع وعن ما يمكن أن يعقله الانسان ؛ فانه فى الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محسوس هذه غير محسوس تلك ؛ وأن آلة هذه غير آلة تلك ، وأنه ليس ممكن أن ينقلب البصر سمعاً كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتاً . والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يبصر فى وقت ما فقد يجب ان يسألوا ، فيقال لهم : ماهو البصر؟ فلا بد أن يقولوا : هو قوة تدرك بها المرئيات الألوان وغيرها . ثم يقال لهم : ما هو السمع ؟ فلا بد أن يقولوا : هو قوة تدرك بها الأصوات. فاذا وضعوا هذا قيل لهم : فهل البصر عند ادراكه هو بصر فقط أو سمع فقط ؟ فان قالوا هو سمع فقط : فقد سلموا أنه لايدرك الألوان ، وان قالوا إنه بصر فقط فليس يدرك الأصوات ، وإذا لم يكن بصراً فقط لأنه يدرك الأصوات ولا سمعاً فقط لأنه يدرك الألوان

فهو بصر وسمع معا . وعلى هذا فتكون الأشياء كلها شيئاً واحدا حتى المتضادات ، وهذا شيء فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا ، أو يلزمهم تسليمه — يعني هؤلاء الأشعرية — وهو رأي سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة .

وأما « الطريقة الثانية » التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها ابو المعالي في كتابه المعروف « بالارشاد » وتلخيصها : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض، فهوأحوال ليست بذوات، فالحواس لاتدركها وإنما تدرك الذوات،والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات . فاذاً الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود . وهذا كله في غاية الفساد . ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود ؛لأن الأشياء لاتفترق بالشيء الذي تشترك فيه ، والا لكان بالجملة لايمكن في الحواس : لا في البصر ان يدرك فصول الألوان ، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات ، وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالحس واحدا ، فلا يكون فرق بين مدرك البصر . وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الانسان ، وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار اليها لمحسوساتها الخاصة بها ، فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتياً أخذ أنه مدرك بذاته ، ولولا النشأ على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها (١) امكن ان يكون فيها شيء من الاقناع ، ولاوقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة .

والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة ، حتى الجأت القائمين بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الأقاويل الهجينة التي هي ضحكة من عني بتمييز أصناف

---

(١) لعله : لما أمكن .

الأقاويل أدنى عناية هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور ، وذلك أن من العسير أن يجتمع فى اعتقاد واحد أن هاهنا موجوداً ليس بجسم وأنه مرئي بالأبصار ؛ لأن مدارك الحواس هي فى الأجسام أو أجسام ، ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم فى ذلك الوقت ،وهذا ايضاً لايليق الافصاح به للجمهور ، وأنه لما كان العقل من الجمهور لاينفك من التخيل ، بل ما لايتخيلون هو عندهم عدم ، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن ، والتصديق بوجود ماليس بمتخيل غير ممكن عندهم : عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى ، فوصف لهم نفسه سبحانه وتعالى بأوصاف (١) تقرب من قوة التخيل : مثل ماوصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك ، مع تعريفهم انه لايجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ، ولايشبهه ، ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا ؛ بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب المثال به ، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل ، و بهذا النحو من التصور أمكن ان يفهموا المعانى الموجودة فى المعاد أعنى ان تلك المعاني مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة ، فاذاً متى أخذ الشرع فى أوصاف الله تعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولاغيرها ؛ لأنه إذا قيل له نور ، وأن له حجاباً من نور ، كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ،ثم قيل إن المؤمنين يرونه فى الدار الآخرة كما ترى الشمس : لم يعرض فى هذا شك ولاشبهة فى حق الجمهور ، ولاحق العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ؛ لكن متى صرح به للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها ، أو كفروا المصرح لهم بها . فمن خرج عن منهاج الشريعة فى هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل .

---

(١) وفي « الكشف عن مناهج الأدلة » : فوصفه سبحانه لهم بأوصاف .

وانت اذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور فى هـذه المعانى المثالات التى لم يمكن تصورهم إياها دونها فقد نبه العلماء على أن تلك المعانى نفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور فيجب أن يوقف عند حد الشرع فى نحو التعليم الذي خص به صنفا صنفا من الناس وإلا يختلط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية ، ولذلك قال عليه السلام : « إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ، وان نخاطبهم على قدر عقولهم » ومن جعل الناس شرعاً واحداً فى التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً فى عمل من الأعمال ، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول .

وقد تبين لك من هذا أن « الرؤية » معنى ظاهر ، وانه ليس يعرض فيه شبهة إذا اخذ الشرع على ظاهره فى حق الله تبارك وتعالى ، أعنى اذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا باثباتها .

قلت : قد عرف أن هذا الرجل يرى رأي الفلاسفة ، وانما أخبرت به الرسل فى الايمان بالله واليوم الآخر أكثره أمثال مضروبة ، وهذا من أفسد الآراء ، وهو قول حذاق المنافقين الزنادقة . وان كانوا لا يعلمون أن ذلك نفاقا وزندقة ، بل يحسبونه كمال التحقيق والمعرفة ، كما يحسب ذلك هؤلاء المتفلسفة . وليس هذا الموضع موضع بيان ذلك .

وانما المقصود أنه مع كونه فى الباطن يرى رأي الفلاسفة والمعتزلة فى الرؤية وانها مزيد علم ما يرى نحوا منه طائفة من متأخري الأشعرية . فقد علم أنه لا يمكن اثبات الرؤية التى اخبر بها الشارع مع نفي مايقولون إنه الجسم ، بل اثباتها مستلزم لما يقولون انه الجسم والجهة . فقد تبين انه من جمع بين هذين فإنه مكابر للمعقول والمحسوس ، وهذا مما قد بينه بالدليل فيقبل منه .

وأما زعمه انها فى الباطن مزيد علم . فهو لم يذكر على ذلك حجة ، وقد بين فيما تقدم أنه لا صحة له على أصل ذلك وهو نفي كونه جسما إلا إثبات أن النفس الناطقة ليست بجسم ، و بين فساد ما احتج به المتكلمون على انه ليس بجسم بحجج واضحة ، ومعلوم أن الأصل الذى بنى عليه هو هذا النفي « وهي مسألة النفس » أضعف بكثير ، وأن جمهور العقلاء يضحكون مما يقوله هؤلاء فى النفس من الصفات السلبية اكثر مما يضحكون ممن يثبت رؤية مرئي ليس هو فى اصطلاحهم بجسم ولا فى جهة ، كما قد بيناه فى غير هذا الموضع . (١)

وأما دعواه ودعوى غيره من الجهمية من المعتزلة ونحوهم : أن الرؤية التى أخبر بها الرسول مزيد علم . فمن سمع النصوص علم بالاضطرار أن الرسول انما أخبر برؤية المعاينة .

وأيضا فإن أدلة المعقول الصريحة تجوز هذه الرؤية وإن لم يسلك فى ذلك ماذكروه من المسالك الضعيفة ؛ فإن تلك المسالك انما ضعفت لأن اصحابها اثبتوا رؤية ماليس فى جهة ولا هو متحيز ولا حال فى متحيز ، فاحتاجوا لذلك أن يحذفوا من الرؤية الشروط التى لا تتم الرؤية بدونها ؛ لاعتقادهم امتناع تلك الشروط فى حق الله تعالى . فأما إذا قيل إن الرؤية المعروفة يصح تعلقها بكل قائم بنفسه ، وإن شرط فيها أن يكون المرئي بجهة من الرائي وأن يكون متحيزاً وقائماً بمتحيز كانت الأدلة العقلية على إمكان هذه الرؤية مالا يمكن العقلاء أن يتنازعوا فى جوازها ، وإنما ينفيها من نفاها لظنه أن الله تعالى ليس فوق العالم ، وأنه على اصطلاحهم ليس بجسم ولا متحيز ولا حال فى المتحيز ونحو ذلك من الصفات السلبية التى ابتدعوها ، مع مخالفتها لصحيح المنقول وصريح المعقول .

---

(١) وتقدم التنبيه على هذا .

والمقصود أن المنازعين للمؤسس يقولون له : نحن نثبت بالـكتاب والسنة والاجماع ، ونثبت بالأدلة العقلية الصريحة : إمكان رؤية الرب ، نثبت بالضرورة وبالنظر أن الرؤية لا تتعلق إلا بما يكون فى اصطلاحهم فى جهة ، وإلا بما يكون متحيزاً أو حالا فى المتحيز ، واذا ثبت أن الرؤية لا تتعلق إلا بمتحيز أو حال فى المتحيز مـــع أن المصحح لها هو الوجود وكما له ثبت انه ليس فى الموجودات مالا يكون متحيزاً ولا حالا فى المتحيز ، بل ثبت امتناع وجود ذلك . وهذا يبقي هذه الصفة فى النفس وفى الملائكة وفى الرب سبحانه وتعالى ، كما تقدم من الوجوه ، وكما ذكروه من الضرورة العقلية .

« الوجه التاسع » أن التحيز من لوازم علوه واستوائه عند أكثر أهل الكلام والفلسفة

الوجه التاسع ـ أن يقال : قد ثبت بالفطرة التى اتفق عليها أهل الفطر السليمة و بالنقول المتواترة عن المرسلين من الأخبار وما نطقت به كتب الله ، واتفق عليه المؤمنون بالرسل قبل حدوث البدع : ان الله تعالى عز وجل فوق العالم ، وثبت أيضاً بالـكتاب والسنة والاجماع انه استوى على العرش ، فالعلو على العالم معروف بالفطرة والمعقول ، وبالشرعة والمنقول . وأما الاستواء فانما علم بالسمع المنقول ، واكثر أهل الـكلام والفلسفة من النفاة والمثبتة يقولون هذا لا يمكن إلا أن يكون جسما متحيزاً ، فيكون التحيز من لوازم علوه على العرش ، كما قد يقول ذلك أهل الفطر السليمة اذا بين لهم معنى الـكلام ، وهذا يقتضى (١) المعقول والمنقول يستلزم ذلك . وهذه المقدمة الثانية قد قررها المؤسس ومتأخرو أصحابه فى غير موضع ، والأولى قـد قررها عامة الناس من المثبتين للصفات وسائر أهل الفطر السليمة حتى أئمـة أصحابه ، واذا ثبت هذا فى واجب الوجود امتنع أن يـكون غيره من النفس وغيرها موصوفا بهذه السلوب ؛ لأن أحداً

---

(١) لعل كلمة (أن) سقطت هنا .

لم يقل ذلك من العقلاء ؛ ولأن الفطرة والشرعة يقضى ذلك فيها ايضا ؛ فانهم يعلمون بهذه الطرق أن جميع هذه الأمور داخلة فى العالم وجزء منه يمتنع ان تكون لا داخلة فيه ولا خارجة منه .

فصل

ثم قال الرازي : « ولنختم هذا الباب بما روي عن « ارسطا ليس » أنه كتب فى أول كتابه فى الالهيات : من اراد أن يشرع فى المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى .

قال ابو عبد الله الرازي : وهذا الكلام موافق للوحي والنبوة ؛ فانه ذكر مراتب تكوين الجسد فى قوله تعالى : (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) فلما آل الأمر الى تعلق الروح بالبدن قال : (ثم انشأناه خلقاً آخر) وذلك كالتنبيه على أن كيفية تعلق الروح بالبدن ليس مثل انقلاب النطفة من حال الى حال ؛ بل هذا نوع آخر مخالف لتلك الأنواع المتقدمة ؛ فلهذا السبب قال : (ثم انشأناه خلقاً آخر) فكذلك الانسان اذا تأمل فى احوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل فى صفاتها فذلك له قانون ، فإذا أراد أن ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى وعقلا آخر بخلاف العقل الذى به اهتدى الى معرفة الجسمانيات . وهذا آخر الكلام فى هذه المقدمة » (×)

قلت : والكلام على هذا من وجوه :

انحط الرازي الى الاستدلال بكلام معلم الدهرية المبدلين

أحدها - أن هذا الكلام هو وما ذكره من الحجة اشبه بكلام أهل الجهل والضلال ، ومن لايدرى ما يخرج منه من المقال ، من كلام أهل العقل

(×) ص ١٣ ، ١٤ .

والعلم والبيان ، وهو أشبه بـكلام جهال القصاص والمغالطين ، من كلام العلماء المجادلين بالحق . وما أحسن ما قال الامام احمد رحمه الله فى بشر المريسى امام الجهمية قال : كان صاحب خطب ، لم يكن صاحب حجج . بل هذا الكلام دون كلام أهل الخطب والحجج .

الثانى _ ان يقال له : ألم يكن فى أثارة الأنبياء والمرسلين ما يستغنى به فى اعظم المطالب وأشرف المعارف عن ما يروى عن معلم المبدلة من الضالين الذين انتقلوا عن الحنيفية الثابتة بالعقل والدين ، وهو رأس هؤلاء الدهرية ؟ ! ثم هذا الكلام لم تعلم أنه ثابت عنه ، وإنما قلت : بما يروى عنه . فهو منقطع عن هؤلاء الصابئة المبدلين .

لو صح النقل عنه لم تقم به حجة اذا لم يثبت عن نبينا، حتى الاسرائيليات لا تصدق ولا تكذب الا..

الثالث _ أنه لو نقل واحد فى هذا الباب شيئاً من الاسرائيليات عن المتقدمين لم تقم به حجة ان لم يكن ذلك ثابتاً بنقل نبينا ﷺ عنهم . وأما يذكره لنا أهل الكتابين ومن أسلم منهم عن الأنبياء المتقدمين فليس لنا تصديقه ولا تكذيبه إن لم يكن فيما علمناه مايدل على صدقه أو كذبه ، كما فى صحيح البخاري عن يحيى بن ابي كثير ، عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال : كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الاسلام، فقال رسول الله ﷺ : « لا تصدقوا أهل الكتاب ، ولا تكذبوهم ، وقولوا : (آمنا بالله وما الينا) الآية ، وفى سنن أبي داود عن ابن أبي تميلة الأنصاري عن أبيه(١) أنه بينما هو جالس عند رسول الله ﷺ وعنده رجل من اليهود مر بجنازة ، فقال : يا محمد هل تتكلم هذه الجنازة ؟ فقال النبي ﷺ : «الله أعلم» قال اليهودى : انها تتكلم فقال رسول الله ﷺ : « ماحدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم، ولا تكذبوهم

---

(١) وفي « تهذيب التهذيب » : أبو تميلة يحيى بن واضح : الأنصاري مولاهم المروزي الخ .

وقولو آمنا بالله ورسله ، فإن كان باطلا لم تصدقوه ، وان كان حقاً لم تكذبوه »
وروى البخارى ايضاً عن الزهري ، عن عبد الله بن عبد الله بن عتبة ، أن ابن عباس قال : كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء و كتابكم الذي أنزل على رسوله أحدث الكتب عهداً بالرحمن ، تقرؤونه محضاً لم يشب ، وقد أخبركم ربكم أن أهل الكتاب بدلوا كلام الله وغيروه ، وكتبوا بأيديهم وقالوا هو (من عند الله ، ليشتروا به ثمناً قليلا) ألا نهاكم ماجاءكم من العلم عن مسألتهم ، لا والله ما رأينا أحداً منهم يسألكم عن الذي أنزل عليكم . وروى البخاري ايضاً ، عن الزهري أخبرنى حميد بن عبد الرحمن ، سمع معاوية يحدث رهطا من قريش بالمدينة ، وذكر كعب الأحبار فقال : إن كان من أصدق هؤلاء المحدثين الذين يحدثون عن أهل الكتاب ، وان كنا مع ذلك لنبلوا عليه الكذب .

فاذا كان أهل الكتاب الذي أنزله الله تعالى ، والذي وجب علينا أن نؤمن بما فيه – ولهذا قال النبي ﷺ : و « قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وماأنزل اليكم » الآية ، وقال : « قولوا آمنا بالله ورسله » – إذا رووا لنا شيئاً من ذلك لم نصدقه إن لم نعلم من غير ذلك انهم صادقون ، وهم يقرؤون ذلك بلسان الأنبياء ثم يترجمون لنا بالعربية .

فهؤلاء الذين قرؤوا كتب الصابئة من الفلاسفة وغيرهم بلغتهم اليونانية وغيرها ثم ترجموها بالعربية كيف نقبل ذلك منهم ، والمنقول عنهم ليسوا أنبياء ولاممن يصدقون لوشافهونا ، إذ كان من علماء أهل الكتابين لم يقبل مايقولونه فكيف وهم من الصابئة المتكلمين فى العلم الآلهي بما يخالف ما جاءت به الرسل عليهم السلام ؟ ! وهم اشد تبديلا وتغييرا من أهل الكتابين بشيء كثير ، فكيف فى كلام مرسل لم يوجد فى كتبهم وانما نقل عنهم مطلقاً .

كلام ارسطو واتباعه في العلوم الالهية قليل متناقض، كلامهم فيما عداه ...

الوجه الرابع ـ ان جميع العقلاء الذين خبروا كلام ارسطو وذويه فى العلم الآلهي علموا أنهم من أقل الناس نصيباً فى معرفة العلم الآلهي ، وا كثر الناس اضطراباً وضلالا ؛ فإن كلامه وكلام ذويه فى الحساب والعدد ونحوه من الرياضيات مثل كلام بقية الناس ، والغلط فى ذلك قليل نادر ، وكلامهم فى الطبيعيات دون ذلك غالبه جيد ، وفيه باطل . وأما كلامهم فى الآلهيات ففي غاية الاضطراب مع قلته ، فهو لحم جمل غث ، على رأس جبل وعر ، لا سهل فيرتقى ، ولا سمين فينتقل . هو قليل ، كثير الضلال ، عظيم المشقة ، يعرفه كل من له نظر صحيح فى العلوم الآلهية . فكيف يستدل بكلام مثل هؤلاء فى العلم الآلهي وحالهم هذه الحال ؟ !

وهذا المصنف هو القائل (١) : لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفي عليلا ، ولا تروي غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن . هذا بمنزلة أن يستدل الرجل فى مسائل الحلول والتثليث بكلام بطرس(٢) صاحب الرسائل التى عند النصارى وهو ممن غير دين المسيح وبدله ، وقد اعترف أساطين الفلسفة بأن العلم الآلهي لاسبيل لهم الى العلم واليقين فيه . وإنما يؤخذ فيه بالأولى والأخلق الأحرى . وممن ذكر ذلك عنهم صاحب هذا الكتاب ابو عبد الله الرازي الذي سماه « المطالب العالية » فاذا كانوا معترفين بأنه ليس عندهم علم ولا يقين فى العلم الآلهي كيف يستدل بكلامهم فيه ؟ !

ولم يتبع الرازي وصية ارسطو في اختيار الاعتقاد

الوجه الخامس ـ يقال له : لم تقبل هذه الوصية التى نقلتها عن الذي أئتممت به من أئمة الضلال ، وذلك أنه قال : من اراد أن يشرع فى المعارف الآلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى . وهذا يناسب ترتيت تعاليمه ، حيث ينقل اتباعه

---

(١) في كتابه « أقسام اللذات » .

(٢) صاحب الرسائل التى بأيدي النصارى حيث ابتدع لهم بدعاً أفسد دينهم ، وكان يهودياً فاظهر النصرانية نفاقاً . « المؤلف »

من درجة الى درجة: كما ينقلهم من المنطق والرياضي الى الطبيعي ، ثم إلى الآلهي الذي لهم ، فجعل ذلك معلقاً على ارادة الشرع فى المعارف الآلهية ، وانت جعلت ماتذكره من النظر فى هذا الباب اعتقاداً واجباً على جميع المسلمين خاصتهم وعامتهم ؛ بل كفرت فى الكتاب من خالفك ، فلو تركت الناس على ماهم عليه إلا من اراد أن يشرع فى معارفك لكنت متابعاً لهذا الإمام المضل ؛ لكنك ابتدأت بخطاب ذلك الملوك والعامة وغيرهم ممن لم يرد الشروع فى معارفك الآلهية .

ارسطو بدل دين الصابئة المؤمنين، وهؤلاء الجهمية اتبعوا سنن من كان قبلهم في تبديل صفات الله

الوجه السادس ـ ان يقال : مامعنى قوله : فاليستحدث لنفسه فطرة أخرى . « والفطرة » هي الخلقة التي فطر الله عباده عليها ؟ أتريد أن يبدل خلقته ومافيها من قوى الادارك والحركة ؟ وهذا غير مقدور للبشر ، فإن الله تعالى فطر عباده على ذلك . أم تريد أن يترك ما فطر عليه من المعارف والعلوم ويستحدث لنفسه معارف تخالف ذلك ـ وهذا هو الذي يصلح أن يريده ـ فهذا أمر بتبديل فطرة الله تعالى التى فطر عليها عباده ، وهي طريقة المبتدعة المبدلين لفطرة الله تعالى وشرعته ، كما قال النبى ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، أو يشركانه » فأهل الكتاب المنزل بدلوا وحرفوا من كتاب الله تعالى مابه بدلوه وحرفوه ، وهم مع الصابئين والمشركين القائمين بالنظر العقلي بدلوا من فطرة الله التي فطر الله عباده عليها وغيروا منها ما غيروه !

ولهذا قيل : إن أرسطو هذا بدل طريقة الصابئة الذين كانوا قبله والذين كانوا مؤمنين بالله واليوم الآخر الذين اثنى عليهم القرآن (١) . فهذا الكلام المنقول عنه يوافق ذلك . وهؤلاء المحرفة المبدلة فى هذه الأمة من الجهمية وغيرهم اتبعوا سنن من كان قبلهم من اليهود والنصارى وفارس والروم ، فغيروا فطرة الله تعالى ، وبدلوا كتاب الله ، والله سبحانه وتعالى خلق عباده على الفطرة التى فطرهم عليها ، و بعث اليهم رسله . وانزل عليهم كتبه ، فصلاح العباد وقوامهم بالفطرة المكملة بالشريعة

(١) وانظر التحقيق في الصابئة في « الرد على المنطقيين » للمؤلف ص ٤٥٤ـ٤٥٧ (طبع بمباي)

المنزلة ، وهؤلاء بدلوا وغيروا فطرة الله وشرعته : خلقه وأمره ، وافسدوا اعتقادات الناس و إراداتهم : ادراكاتهم وحركاتهم ، قولهم وعملهم ، من هذا وهذا ، كما بدل الذين ظلموا من بنى إسرائيل القول الذي أمروا به والعمل الذي أمروا به ، ففى الصحيح عن النبى ﷺ انه قيل لهم : (ادخلوا البـاب سجداً ، وقولوا حطة) فدخلوا الباب يزحفون على استاههم ، وقالوا حبة فى شعرة » .

وقد ذكرنا فى غير هذا الموضع إن مبدأ التجهم فى هذه الأمة كان أصله من المشركين ومبدلة الصابئين من الهند واليونان ، وكان من مبدلة أهل الكتاب من اليهود ، وأن الجعد بن دهم ثم الجهم بن صفوان ومن اتبعهما أخذوا ذلك عنهم .

وأنه بعد ذلك أواخر المأة الثانية وقبلها و بعدها اجتلبت كتب اليونان وغيرهم من الروم من بلاد النصارى وعربت وانتشر مذهب مبدلة الصابئة مثل ارسطو وذويه ظهر فى ذلك الزمان « الخرميـة » وهم أول القرامطة الباطنية الذين كانوا فى الباطن يأخذون بعض دين الصابئين المبدلين و بعض دين المجوس ، كما أخذوا عن هؤلاء كلامهم فى العقل والنفس ، وأخذوا عن هؤلاء كلامهم فى النور والظلمة وكسوا ذلك عبارات ، وتصرفوا فيه ، واخرجوه إلى المسلمين . وكان من القرامطة الباطنية فى الاسلام ما كان ، وهم كانوا يميلون كثيراً الى طريقة الصابئة المبدلين وفى زمنهم صنفت « رسائل إخوان الصفا » وذكر ابن سينا أن اباه كان من أهل دعوتهم من أهل دعوة المصريين منهم ، وكانوا إذ ذاك قد ملكوا مصر وغلبوا عليها ، قال ابن سينا : و بسبب ذلك اشتغلت فى الفلسفة . لكونهم كانوا يرونها وظهر فى غير هؤلاء من التجهم ماظهر ، وظهر بذلك تصديق ماأخبر به النبى ﷺ كما ثبت فى الصحيحين عن ابى سعيد الخدري ، قال : قال رسـول الله ﷺ : « لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة ، حتى لو دخـلوا جحر ضب

ولما عربت كتبهم ظهرت القرامطة الباطنة وهم أعظم تعطيلا وكفراً

لدخلتموه ، قالوا يارسول الله اليهود والنصارى ؟ قال : فمن » وروى البخاري فى صحيحه عن ابى هريرة : عن النبي ﷺ أنه قال : « لاتقوم الساعة حتى تأخذ أمتي مأخذ القرون شبراً بشبر وذراعاً بذراع ، فقيل يارسول الله كفارس والروم . قال : فمن الناس الا أولئك ؟ ! »

ظهر من البدع أولا ما كان أخف

ومعلوم أن أهل الكتاب أقرب الى المسلمين من المجوس والصابئين والمشركين فكان أول ماظهر من البدع فيه شبه من اليهود والنصارى . والنبوة كل ماظهر نورها انطفت البدع . وهي فى أول الأمر كانت اعظم (١) ظهوراً : فكان إنما يظهر من البدع ما كان أخف من غيره ، كما ظهر فى أواخر عصر الخلفاء الراشدين بدعة الخوارج والتشيع ، ثم فى أواخر عصر الصحابة ظهرت القدرية والمرجئة ، ثم بعد انقراض أكابر التابعين ظهرت الجهمية ، ثم لما عربت كتب الفرس والروم ظهر التشبه بفارس والروم . وكتب الهند انتقلت بتوسط الفرس الى المسلمين ، وكتب اليونان انتقلت بتوسط الروم الى المسلمين : فظهرت الملاحدة الباطنية الذين ركبوا مذهبهم من قول المجوس واليونان مع ماأظهروه من التشيع ، وكانت قرامطة البحرين اعظم تعطيلا وكفرا ، كفرهم من جنس كفر فرعون ؛ بل شر منه .

وصية ارسطو مخالفة لأمر الرسل بالبقاء على الفطرة

الوجه السابع — أن يقال : هذه الوصية مخالفة لما بعث الله تعالى به رسله وأن يقروهم على فطرتهم التى فطروا عليها ، وبذلك جاءتهم الرسل ؛ لم يأمروهم باستحداث فطرة غير الفطرة التى فطروا عليها ، ولا بتغيير تلك الفطرة ، كما أمرهم هؤلاء المبدلون لفطرة الله تعالى وكتبه . والله سبحانه وتعالى قد فطر عباده على على الاقرار به وعبادته وحده ، قال تعالى : (فاقم وجهك للدين حنيفا ، فطرة الله

---

(١) لعله : أخف .

التى فطر الناس عليها ، لاتبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لايعلمون . منيبين اليه،واتقوه واقيموا الصلاة ولاتكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كل حزب بمالديهم فرحون) وهؤلاء الصابئة المبدلون ومن بدل دينه من اليهود والنصارى وسائر المشركين هم (من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بمالديهم فرحون) هم من الذين اختلفوا من بعد ما كانوا أمة واحدة ، كما قال تعالى : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم) .

اختلاف الفلاسفة الصابئة في اصول دينهم وما فيهم من الشرك اعظم مما في اهل الكتابين

ولهذا يوجد في هؤلاء الصابئة المتفلسفة وغيرهم من الاختلاف والافتراق فى أصول الدين اعظم مما يوجد بين اليهود والنصارى ؛ لأن أهل الكتاب أقرب الى الهدى من الصابئين ، فمبتدعتهم دون مبتدعة الصابئين ، والتفرق والاختلاف فى الصابئين اكثر ، ولهذا فيهم من عبادة الأصنام والكواكب والشرك مالا يوجد منه فى أهل الكتابين ، وان كان قد وجد فيهم من الشرك ما وجد فهو فى أولئك أعظم ، وهؤلاء وأمثالهم هم الذين بدلوا وغيروا ما فطر الله تعالى عليه عباده وأرسل به رسله ، وصار فيهم من الاستكبار وطلب العلو ودعوى التحقيق فى العلوم والمعارف وعلو الهمة فى الأعمال ماهم فى الحقيقة متصفون عنده (١) ، كما قال تعالى فيهم : (الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم ، إن فى صدورهم إلا كبر ماهم ببالغيه) وقال تعالى وتقدس : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ، وحاق بهم ما كانوا

---

(١) لعله : به .

به يستهزئون . فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) وقال تعالى : (وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نوتى مثل ما أوتي رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته ، سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون) .

وبالجملة فهؤلاء وأشباههم اعداء الرسل ، وسوس الملل . وخطاب القرآن لهم كثير جداً ، فإنهم أئمة لأتباعهم ، وهم من السادة والكبراء الذين قال الله تعالى فى اتباعهم : (ان الله لعن الكافرين وأعد لهم سعيراً . خالدين فيها أبداً لا يجدون وليـاً ولا نصيراً . يوم تقلب وجوههم فى النار يقولون ياليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولا . وقالوا ربنا أنا اطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا . ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعناً كبيراً) وكان « فرعون موسى » من أكابر ملوك هؤلاء ، وقد ذكر الله تعالى فى قصته فى القرآن ما فيه عبرة ، وكذلك « مشركو قريش » الذين كفروا برسول الله ﷺ أولا كان فيهم الشبه بهؤلاء أن يكونوا أئمة من كفر بعدهم ، كما قال النبي ﷺ فى الحديث الصحيح : « الناس تبع لقريش فى هذا الشأن مؤمنهم تبع لمؤمنهم ، وكافرهم تبع لكافرهم » .

وكان فى أئمة الكفر « الوحيد » الذي قال الله تعالى : (ذرني ومن خلقت وحيداً . وجعلت له مالا ممدودا . وبنين شهوداً . ـ الى قوله تعالى ـ إنه فكر وقدر فقتل كيف قدر) فاستعمل نظر أهل المنطق من التفكير الذي يطلب به الحد الأوسط ، ثم التقدير الذي هو القياس الذي ينتقل فيه من الحد الأوسط الى المطلوب ، وكذب بكون القرآن كلام الله تعالى ، وجعله كلام البشر ، وهذا فى الحقيقة قول هؤلاء المتفلسفة ، كما قد بيناه فى غير هذا الكتاب .

فأمر الأمة بقبول وصية أمثال هؤلاء ، دون أن يذكر فى ذلك ما أوصى الله تعالى به عباده وماوصت به رسله ، والوصية متضمنة تبديل فطرة الله تعالى بفطرة أخرى ، من أعظم تبديل الفطرة فى العلوم والأعمال ، وذلك من تبديل دين الله (١) .

فصل

«المقدمة الثانية» (٢) في الدلائل على أنه منزه عن الجسمية والحيز

قال ابو عبد الله الرازي : « المقدمة الثانية » : إعلم أنه ليس كل موجود يجب ان يكون له نظير وشبيه ، وأنه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشيء ، واحتج عليه بثلاث حجج (٣) ثم قال : فظهر فساد قول من يقول لا يمكن أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه إلا إذا وجدنا له نظيراً ، فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس الا الله ، و بينا أنه لا يلزم من عدم النظير والشبيه عدم الشيء . فثبت أن هذا الكلام ساقط بالكلية (×)

ان أراد الرازي نفي النظير من كل وجه فهو محل وفاق ولا ينفعه، وان اراد من بعض الوجوه فلم يقم دليلا على افساده

قلت : نفي النظير والمثل والكفء والسمي ونحو ذلك عن الله سبحانه وتعالى متفق عليه بين المسلمين الذين يؤمنون بالقرآن ، وقد بينا فيما تقدم بالدلائل القاطعة الشرعية والعقلية أنه يمتنع أن يكون لله مثل بوجه من الوجوه ، وبينا أن التماثل بينه وبين خلقه ممتنع لذاته ، وأنه يستلزم كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً قديما محدثا خالقاً مخلوقاً ممكناً . والحجج الثلاثة التى ذكرها الرازي فى هذا المطلوب ضعيفة كما سنبينه إن شاء الله ، و إن كانت

---

(١) قلت : هذا آخر بيان ما في المقدمة الأولى من التلبيس ، وضعف ما فيها من التقديس .

(٢) من مقدمات الرازي الثلاث في الدلائل على أن الله منزه عن الجسمية والحيز . وخلاصتها بيان فساد قول من يقول : انه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه الا اذا وجدنا له نظيرا .

(×) ص ١٤ ، ١٥ .

(٣) وتأتي الحجج الثلاث بحروفها في سياق كلام المؤلف .

هذه المقدمة فى نفسها حقاً إذا فسرت بما يوافق الكتاب والسنة والعقل الصريح ؛ فإن هذا الرجل ربما يقول الحق ، ولكن تكون الحجج التى يقيمها عليه ضعيفة، وكثيراً ما يقول ما ليس بحق ، وكثيراً مايتناقض ، وهو فى هذه المقدمة لم يثبت نفي الشبيه والنظير عن الله تعالى ، ولكن أراد أن يثبت أنه لايجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه ، فأثبت سلب هذا العموم ؛ لم يثبت نفي النظير عن الله تعالى ومتى ثبت نفي المثل عن الله تعالى ثبت سلب هذ العموم لانتقاض هذه القضية العامة الكلية ؛ ولايلزم من ثبوت نقيض هذه القضية وسلبها ثبوت نفي المثل عن الله ، فإنه إذا لم يجب أن يكون لكل موجود نظير لم يلزم من ذلك عدم وجود النظير لكل موجود ، إذ نفي الوجوب لاينفي الوجود . ولوثبت أن فى الموجودات مالا نظير له بل مايجب نفي النظير عنه لم يثبت بمجرد هذا الا بهام أنه الله إلا بدليل آخر ، فكيف إذا لم يثبت إلا مجرد عدم وجوب النظير لكل موجود .

واذا عرف مضمون هذه المقدمة فان ما استفاد بها قوله : فثبت فساد قول من يقول إنه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه إلا إذا وجدنا له نظيرا ·

واذا كان هذا هو الذي استفاده بهذه المقدمة فينبغي أن يعلم أن هذا الكلام لا يقوله من يجزم بقول ، ولا يقوله أحد من أهل الأقوال المعتبرة ، وما أعلم أحداً يقوله ممن يذكر له قول ؛ لكن لعله قد قاله بعض الجهال بالمذاهب والدلائل وأهل الريب والشك فى ذلك ، وذلك أن المنازعين له عندهم يعلم بضرورة العقل ونظره امتناع وجود موجود لا داخل ولا خارجه ، واذا كان هذا ممتنعاً عندهم لم يجز أن يكون لهذا الممتنع نظير ، ولم يجز أن يقول عاقل إن هذا الممتنع لا أعقله إلا إذا كان له نظير ؛ فان هذا يكون تعليقاً لعقله على وجود نظيره ، ويكون

عاقلا له إذا كان له نظير، ومتى جوز وجود نظيره لم يكن هو فى نفسه ممتنعاً عنده . والقائل لهذا إن كان يعتقد امتناعه لم يجز أن يكون له فى نفسه وجود ؛ فضلا عن أن يجوز وجود نظير له . وان كان يعتقد إمكانه لم يحتج عقله له الى وجود نظير؛ لكن قد يقول هذا من لا يعلم امتناعه ولا إمكانه، ويقول أنا لا أعقل شيئاً الا بشيء له نظير . فهذه المقدمة تبطل هذا القول لو كان أقام حجة صحيحة عليها .

وتحقيق الأمر : أن لفظ « النظير » إن أراد به هذا القائل أني لا أعقل شيئاً إن لم يكن له نظير من كل وجه . فهذا لا ينفعه، فإنه سلم أن الله تعالى ليس له نظير من كل وجه . وإن قال إن لم يكن له نظير من بعض الوجوه - يعنى أن يكون بينه و بين غيره مشابهة فى شيء - فالرازي لم يقم دليلا على إفساد هذا ؛ بل قد سلم فى كتبه أن هذا يقوله كل أحد، قال فى كتابه « نهاية العقول » وهو أجل ماصنفه فى الكلام فى « المسألة الثالثة » فى أن مخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أولا ؟ قال : قال ابو الحسن الأشعرى فى أول كتاب «مقالات الاسلاميين» : اختلف المسلمون بعد نبيهم ﷺ فى أشياء ضلل بعضهم بعضاً، فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الاسلام يجمعهم و يعمهم . قال : فهذا مذهبه، وعليه أكثر الأصحاب . ومن الأصحاب من كفر المخالفين . قال : فأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعي رحمه الله أنه قال : لا أرد شهادة كل أهل الأهواء والأقوال إلا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب . وأما أبو حنيفة فقد حكى الحاكم صاحب المختصر فى « كتاب المنتقى » (١) عن أبى حنيفة أنه لم يكفر

---

(١) قلت : وفي كتاب « الفقه الأكبر » عن الحكم بن عبد الله البلخي ، قال سألت أبا حنيفة عن الفقه الأكبر ، فقال : لا تكفرن أحداً بذنب ، ولا تنف أحداً به من الايمان .

أحداً من أهل القبلة ، وحكى الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك ، قال : وأما المعتزلة فالذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا و كفروا أصحابنا في اثبات الصفات وخلق الأعمال ، قال وأما المشبهة فقد كفرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة ، و كان الاستاذ أبو اسحاق يقول : أ كفر من يكفرني ، فكل مخالف يكفرنا نكفره و إلا فلا . قال : والذى نختاره أنا لا نكفر أحداً من أهل القبلة ، وهذا الذي اختاره آخراً خلاف ماذكره في « تأسيسه (١) » « ومحصله » (٢) من تكفير المجسمة ومن غيرهم .

والمقصود هنا أنه ذكر حجج من كفر المشبهة ، وتكلم عليها ، فقال : وأما تكفير المشبهة فقد كفرهم أصحابنا والمعتزلة من وجوه . الى أن قال : (ورابعها) أن الأمة مجمعة على أن المشبه كافر . ثم « المشبه » لايخلو إما أن يكون هو أن يذهب الى كون الله تعالى وتقدس مشبها لخلقه من كل الوجوه ؟ أوليس ؟ والأول باطل ؛ لأن أحداً من العقلاء لم يذهب الى ذلك ، ولايجوز أن يجمعوا على تكفير من لاوجود له ؛ بل « المشبه » الذى يثبت الاله على صفة يشبهه فيها بخلقه . و « المجسم » كذلك ؛ لأنه إذا اثبت جسماً مخصوصاً غير معين فإنه يشتبه عليه بالأجسام المحدثة . فثبت أن المجسم مشبه ، و كل مشبه كافر بالاجماع ، فالمجسم كافر .

ثم قال في الجواب عن هذا : قوله المجسم مشبه ، والمشبه كافر . قلنا إن عنيتهم بالمشبه من يكون قائلا بكون الله تعالى وتقدس شبيها بخلقه من كل الوجوه

---

(١) بالاضافة اليه !

(٢) كذلك ، وقد أنشد بعض الفضلاء فيه ما يلي :

محصل في أصول الدين حاصله | من بعد تحصيله جهل بلادين
بحر الضلالات والجهل المبين وما | فيه فوسواس الشياطين

فلاشك فى كفره ؛ لـكن المجسمة لايقولون بذلك ، فلا يلزم من قولهم بالتجسيم قولهم بذلك . ألا ترى أن الشمس والقمر والنمل والبق اجسام ، ولايلزم من اعترافنا باشتراكها فى الجسمية كوننا مشبهين للشمس والقمر بالنمل والبق .

قال : وإن عنيتم بالمشبه من يقول بـكون الله تعالى شبيهـا بخلقه من بعض الوجوه . فهذا لايقتضى الـكفر ؛ لأن المسلمين اتفقوا على أن الله موجود وشيء وعالم وقادر والحيوانات ايضا كذلك ، وذلك لايوجب الـكفر . وإن عنيتم بالمشبه من يقول : الاله جسم مختص بالمـكان : فلا نسلم انعقاد الاجماع على تـكفير من يقول بذلك ، بل هو دعوى الاجماع فى محل النزاع فلا يلتفت اليه .

قلت : هذا الـكلام منه تسليم لأن كون الله شبيها بخلقه من بعض الوجوه متفق عليه بين المسلمين ، لاتفاقهم على أن الله تعالى موجود وشيء وعالم وقادر ، وعلى هذا فما من موجود إلا وله شبيه من بعض الوجوه لاشتراكها فى الوجود والشبه . فقوله بعد هذا : لايجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه . إن عنى به شبيها به من كل وجه فقد ذكر أن أحداً من العقلاء لم يذهب الى ذلك . وإن عنى به شبيها من بعض الوجوه فقد ذكر أن هذا محل وفاق بين المسلمين . وإن أراد نوعاً من التشبيه فهو لم يذكره فى هذه المقدمة ، ولم يوضح سبيلا .

ومن العجب انه ذكر فى نهايته (١) على لسان منازعيه اجمـاع المسلمين على تـكفير المشبهة ، وأنه ليس هو الذى يذهب الى كون الله تعالى وتقـدس شبيهاً بخلقه من كل الوجوه ، فان هذا لم يذهب اليه عاقل . فتعين أن يـكون هو الذى اثبت الاله على صفة شبهه معها بخلقه ثم ذكر هو اجماع المسلمين على كون الله شبيها

---

(١) والاضافة كما تقدم .

بخلقه من بعض الوجوه ، فالذى ذكر أولئك اجماع المسلمين على تكفير قائله ذكر هو اجماع المسلمين على القول به ! !

وهذا الذى قرره فى « نهاية العقول ، فى علم الأصول » الذى صنفه بعد هذا الكتاب وقرر فى أوله ان علم اصول الدين أجل العلوم وأشرفها وأعلاها وأنهاها ، قال : ثم إن جماعة من الأفاضل الذين لا يوجد أمثالهم إلا على تباين الأعصار ونوادر الأدوار ، لما طال اقتراحهم لدي ، وكثر إلحاحهم علي ، فى تصنيف كتاب فى أصول الدين ، يشتمل على نهايات الأفكار العقلية ، وغايات المباحث العلمية ، صنفت هذا الكتاب بتوفيق الله تعالى على نحو ملتمسهم ، وأوردت فيه من الدقائق والحقائق مالا يكاد يوجد فى شيء من كتب الأولين والآخرين ، والسابقين واللاحقين ، من الموافقين والمخالفين . وان كتابي يتميز على سائر الكتب المصنفة فى هذا المعنى بثلاثة أمور :

أحدها – الاستقصاء فى الأسولة والأجوبة ، والتعمق فى بحار المشكلات على وجه ربما يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابى هذا أكثر من انتفاعه بالكتب التى صنفها أصحاب ذلك المذهب ، فانى أوردت من كل كلام زبدته ، ومن كل بحث نقاوته ، حتى انى إذا لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلاماً يعول عليه و يلتفت اليه فى نصرة مذهبهم وتقرير مقالتهم استنبطت من نفسي أيضاً ما يمكن أن يقال فى تقرير ذلك المذهب ، وتحرير ذلك المطلب ، و إن كنا نرد بالعاقبة كل رئي ، ونزيف كل رواية ، سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة ، ونبين بالبراهين الباهرة ، والأدلة القاهرة أن ذلك الذي يجب له الانقياد بالسمع والطاعة .

وثانيها استنباط الأدلة الحقيقية ، والبراهين اليقينية ، المفيدة للعلم الحقيق واليقين التام ، لا الالزامات التى المقصود من ايرادها مجرد التعجيز والافحام .

وثالثها ـ الترتيب العجيب ، والتلفيق الانيق ، الذى يوجب الزامه على ملتزمه ايراد (١) جميع مداخل الشكوك والشبهات ، والاجتناب عن الحشو والاطناب ، وهذا كله لايعلمه إلا من تقدم تحصيله لأكثر كلام العلماء ، وتحقق وقوعه على مجامع مباحث العقلاء ، من المحقين والمبطلين ، والموافقين والمخالفين ، حتى يمكن بعد ذلك فهم مافيه من الأدلة العقلية ، والشكوك العويصة القوية ، فأني قل ماتكلمت فى المبادىء والمقدمات ، بل أكثر العناية كان مصروفاً الى تلخيص النهايات والغايات .

قال : ولما خرج الكتاب على هذا الوجه سميته : « نهاية العقول ، فى دراية الأصول » ليكون الاسم موافقاً ، واللفظ مطابقاً للمعنى ، وجعلته خالصاً لوجه الله تعالى الكريم ، وطلب مرضاته ، والفوز العظيم بثوابه ، والهرب من اليم عذابه ، وسألت الله تعالى أن يعظم لي الانتفاع به للمسلمين فى الدارين ، ويجعله سبب السعادة فى المنزلتين ، أنه قريب مجيب .

فهذا وصفه لكلامه فى هذا الكتاب الذى صنفه بعد هذا ، وقد نقض فيه ماذكر فى هذا الكتاب فى اسم المشبهة وتكفيرهم ، وذكر اتفاق المسلمين على اثبات التشبيه من بعض الوجوه . واذا كانوا متفقين عليه كيف يكون صاحبه هو المشبه المذموم في قول المسلمين ، وذكر أن القائلين بالجسم واختصاص الله تعالى بالمكان وإن عناهم متكلم بلفظ فلا حجة على تكفيرهم .

وقد ذكر فى هذا الكتاب (٢) ضد هذين القولين فى اسم التشبيه ، وفى تكفير المشبه ؛ مع أن الحجج التى ذكرها فى هذا الكتاب من جانب منازعه

---

(١) لعله : ايصاد .

(٢) تأسيس التقديس ص ١٩٢ ـ ١٩٧ . ط . الحلبي .

قوية عظيمة توافق مارجع اليه فى نهايته(١) فقال « فى القسم الرابع » وقد جعله ثلاثة فصول ، قال :

الفصل الثاني ، فى أن « المجسم » هل يوصف بأنـــه مشبه ، أم لا ؟ قال .
المجسم : إنا وإن قلنا إنه جسم مختص بالحيز والجهة إلا أنا نعتقد أنه بخلاف سائر الأجسام فى ذاته وحقيقته ، وذلك يمنع من القول بالتشبيه ، فان اثبات المساواة فى بعض الأمور لايوجب إثبات التشبيه ، ويدل على ذلك أنه تعالى صرح فى كتابه بالمساواة فى الصفات الـكثيرة ، ولم يقل أحد بأن ذلك يوجب التشبيه. « فالأول» قال سبحانه وتعالى فى صفة نفسه : (إننى معكما أسمع وأرى) وقال فى صفة الانسان (فجعلناه سميعاً بصيراً) . « الثاني » قال: (واصنع الفلك بأعيننا) وقال فى الانسان: (ترى أعينهم تفيض من الدمع حزنا) . « الثالث » قال : (بل يداه مبسوطتان) وفي الانسان : (بماقدمت يداك) وقال فى نفسه : (مماعملت أيدينا أنعاما) وفي الانسان : (يد الله فوق أيديهم). « الرابع » قال : (الرحمن على العرش استوى) وفى الانسان (لتستووا على ظهوره) . « الخامس » قال فى صفة نفسه : (العزيز الجبار) ووصف الخلق بذلك ، فقال إخوة يوسف : (أيها العزيز) وقال : (كذلك يطبع الله على كل قلب متـكبر جبار) « والسادس » سمى نفسه : (العظيم) ثم وصف العرش فقال : (رب العرش العظيم) و « السابع » وصف نفسه بـ (الحفيظ العليم) ووصف يوسف بها ، فقـــال (انى حفيظ عليم) وقال : (و بشروه بغـــلام عليم)وقال فى آية أخرى : (بغلام حليم)«الثامن» سمى تحيتنا ســـلاما فقال : (تحيتهم يوم يلقونه سلام)وسمى نفسه سلاما ، كما ﷺ بعد فراغه من الصلاة : « اللهم أنت السلام ومنك السلام ، تباركت ياذا الجلال والاكرام » (التاسع) ـ المؤمن ، قال

---

(٣) « نهاية العقول في علم الأصول » .

تعالى : (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) ووصف نفسه تعالى به ، فقال : (السلام المؤمن) . (العاشر) الحكم قال الله : (ألا له الحكم) ووصفنا به ، فقال : (فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها) . (الحادى عشر) الراحم (١) (الرحيم) وهو ظاهر . (الثاني عشر) ـ الشكور . فقال : (إن ربنا لغفور شكور) (الثالث عشر) (العلي) والانسان يسمى بذلك منهم كعلي رضى الله عنه . (الرابع عشر) (الكبير) قال فى نفسه : (وهو العلي الكبير) وقال : (إن له أباً شيخاً كبيراً) وقال حكاية عن المرأتين : (وأبونا شيخ كبير) . (الخامس عشر) (الحكيم) والله تعالى وصف نفسه وكتابه (٢) . (السادس عشر) ـ الشهيد ، قال فى حق الخلق : (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد) وقال فى حق نفسه : (أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) . (السابع عشر) (٣) قال الله تعالى : (فتعالى الله الملك الحق) وقال : (وبالحق أنزلناه ، وبالحق نزل) (الملك يومئذ الحق للرحمن) (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق) (هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق) (الثامن عشر) الوكيل ، قال تعالى : (وهو على كل شيء وكيل) وقد يوصف الخلق بذلك فيقال: فلان وكل فلانا . (التاسع عشر) (المولى) قال تعالى : (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا ، وان الكافرين لا مولى لهم) ثم قال تعالى فى حقنا : (ولكل جعلنا موالي) والنبي ﷺ قال : « من كنت مولاه فعلي مولاه » . (العشرون) الولي ، قال تعالى : (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا) وقال النبي ﷺ « أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » وقال تعالى :

---

(١) لعله الرحمن . أو يعني قوله (خير الراحمين) (أرحم الراحمين) . ولم يجىء لفظ « الراحم » فيما أعلم .

(٢) وفي « تأسيس التقديس » الحميد : والله تعالى وصف نفسه في كتابه به فقال (تنزيل من حكيم حميد) .

(٣) وفي « التأسيس » زيادة : الحق .

(والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) . (الحادي والعشرون) ـ الحي ، قال الله تعالى : (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) وقال : (وجعلنا من الماء كل شيء حي) . (الثاني والعشرون) (١) قال تعالى : (إنما هو إله واحد) ويقع هذا الوصف على أكثر الأشياء فيقال : ثوب واحد ، و إنسان واحد . (الثالث والعشرون) التواب ، قال الله تعالى : (إن الله كان الله توابا رحيما) وسمى الخلق به . فقال : (إن الله يحب التوابين) . (الرابع والعشرون) ـ الغني ، قال الله تعالى : (والله الغني) وقال : (إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء) وقال النبي ﷺ : « خذها من أغنيائهم ، وردها على فقرائهم »(٢) . (الخامس والعشرون) ـ النور ، قال الله تعالى : (الله نور السموات والأرض) وقال : (يسعى نورهم بين أيديهم و بأيمانهم) (السادس والعشرون) الهادي ، قال الله تعالى : (ولكن الله يهدي من يشاء) وقال : (إنما أنت منذر ولكل قوم هاد) (السابع والعشرون) ـ الاستماع (٣) ، قال الله تعالى : (فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون) وقال لموسى : (فاستمع لما يوحى) . (الثامن والعشرون) ـ القديم قال تعالى : (حتى عاد كالعرجون القديم) .

قال (٤) : وأعلم انه لا نزاع في أن لفظ الموجود ، والشيء ، والواحد ، والذات ، والمعلوم ، والمذكور ، والعالم ، والقادر ، والحي ، والمريد ، والسميع ، والبصير ، والمتكلم ، والباقي : واقع على الحق سبحانه وتعالى وعلى خلقه ، فثبت بما ذكرناه أن المشابهة من بعض الوجوه لا توجب أن يكون قائله موصوفا بأنه شبه الله

---

(١) الواحد · كما في تأسيسه ·

(٢) معنى حديث معاذ المشهور ·

(٣) في تأسيسه : المستمع ·

(٤) الرازي في تأسيسه ص ١٩٦ ·

بالخلق ، و بأنه مشبه . ونحن لا نثبت المشـــابهة بينه و بين خلقه إلا فى بعض الأحوال والصفات ، إلا أنا نعتقد أنه تعالى و إن كان جسماً إلا أنه بخلاف سائر الأجسام فى ذاته وحقيقته ، فثبت ان اطلاق اسم « المشبه » على هـــذه الطائفة كذب وزور . وهذا جملة كلامهم فى هذا الباب .

قال (١) : وأعلم أن حاصل هذا الـكلام من جانبنا انا قد دللنا فى القسم الأول من هذا الـكتاب على أن الأجسام متماثلة فى تمام الماهية ، فلو كان الباري جسما لزم أن يـكون مثلا لهذه الأجسام فى تمـــام الماهية ، وحينئذ فيـكون القول بالتشبيه لازماً . أماما لم يدل الدليل على أن الأشياء المتساوية فى الموجودية والعالميـة والقادرية فانه لايجب تماثلها فى تمام الماهية فظهر الفرق . (٢)

قلت : قد ذ كر ما ذ كر فى حجج الذين سماهم « مجسمة » مع تقصير فيهـا فانها حجج كثيرة جداً ، ومع هذا فلم يمـكنه أن يمنعهم ثبوت التشبيه من بعض الوجوه كما قرره ، ولاأمـكنه أن يمنع أن هذا ثابت بالـكتاب والسنة واتفـاق المسلمين ؛ لـكن ادعى أن التجسيم يوجب اثبات مثل لله فى تمام ماهيته ، وذلك ليس تشبيها فى بعض الأمور ؛ بل هو مماثلة فى كمال الحقيقة والماهية .

قلت : ولاريب أن من أثبت لله مثلا فى كمال حقيقتـه فهو مشبه ؛ بل هو أعظم من أن يقال مشبه ؛ بل هو جاعل لله تعالى كفوا وشبها، ولذا قال:فالأشياء المشتركة فى الموجودية والعالمية والقادرية لايجب تماثلها فى تمام الماهية . قلت : وهذا حق ، فإن اشتراك الشيئين فى كونهما موجودين أو عالمين أو قادرين لايوجب استواءهما فى حقيقتها .

---

(١) الرازي في تاسيسه ص ١٩٦ .

(٢) وهنا انتهى كلام الرازي الذي نقله عنه المؤلف في الحكم على المشبه .

والغرض أنه فى هذا الـكتاب أيضاً قد اعترف بأن التشبيه من بعض الوجوه ثابت بالـكتاب والسنة واتفاق العقلاء فضلا عن المسلمين ؛ لكن خصومه « المجسمة » إنما عابهم باثباتهم المشابهة فى تمام الماهية . وهذا مورد النزاع بينه و بينهم . وسنذكر انشاء الله تعالى مايجب من الحكم بالقسط بينه و بينهم اذا انتهينا إلى ذكر حججه التى أحال عليها و نبين أن الأجسام كلها هل هي مستوية فى تمام ماهيتها و كمال حقيقتها أم لا ؟ إذ هذا ليس موضع الكلام في ذلك . وهذا الفصل وان كان ذكره فى آخر الـكتاب فذكرناه فى هذا الموضع لنبين اعترافه واعتراف سائر الخلق بما قامت عليه الأدلة الشرعية والعقلية من ثبوت المشابهة في بعض الأمور ، وان ذلك لا يستلزم التماثل فى الحقيقة ، وظهر بذلك مافى هـذا اللفظ من العموم ، والخصوص ، والاطلاق ، والتقييد .

والمقصود هنا أن لفظ « الشبيه ، والنظير » فيه إجمال كبير واشتراك فى فى اللفظ ، و إجمال فى المعنى . فان أراد بما نفاه بهـذه المقدمة نفي التشبيه من كل وجه فهذا محل وفاق ، ولا ينفعه ذلك . و إن أراد به نفي التشبيه من بعض الوجوه فقد ذكر أن هذا متفق على ثبوته ، فلم يرد نفيه ولم يقم دليلا على نفيه . والقول الذى ذكره عن بعض منازعيه : لا يمكننا عقل موجود لا متصل ولا منفصل إلا إذا وجدنا له نظيراً . قد ذكرنا أنه لا يقوله من يعلم امتناع موجود لا متصل ولا منفصل ، ولا يقوله من يعلم إمكانه ، و إنما يقوله الواقف الذي يطلب للشيء نظيراً . وقد ذكر هذا الرازي أنه لا يطلب أحد من العقلاء نظيراً من كل وجه ، وذكر أن الشبيه من بعض الوجوه ثابت للرب سبحانه وتعالى باتفاق المسلمين ؛ فضلا عن أن يكون ثابتا لغيره ، وهذا المنازع له لا يطلب الا نظيراً من بعض الوجوه، فاذا كان مطلوبه حاصلا باتفاق المسلمين لم يكن قوله فاسداً . فأحد الأمرين لازم : إما أن لا يكون قال أحد هـذا القول ، أو يكون هذا القول حقاً مسلماً بالاتفاق . وعلى التقديرين فلا تصح مناظرة قائله .

فإن قيل : هذا المنازع طلب نظيراً فى مورد النزاع ، وهو أني لا أثبت موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه ان لم يكن له شبيه من هذا الوجه ، والمخالفون له لا يثبتون المشابهة من هذا الوجه ؟

قيل : هذا حق ، وهو تشبيه من وجه مخصوص ؛ لكن المصنف لم يثبت جواز وجود موجود بدون هذا التشبيه الخاص ؛ إذ لو أثبت ذلك لكان قدأثبت جواز موجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه . وذلك لو أثبت كان له مغنيا عن هذه المقدمة ؛ بل ادعى أنه لا يجب فى الوجود الشبيه والنظير لكل موجود . ولفظ « الشبيه » مجمل كما ذكره هو . وإذا كانت الدعوى مجملة تحتمل مورد النزاع وماهو أعم منه وماهو أخص منه لم تكن إقامة الدليل عليها دافعة للخصم وهذا بين .

حجته الأولى - على تلك المقدمة - وجوابها من وجوه

وأما « حججه » فإنه قال : « الحجة الأولى - أن بهديهة العقل لاتستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ماسواه مخالفاً له في تلك الخصوصية ، وإذا لم يكن هذا مدفوعاً فى بداية العقول علمنا أنه لايلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء » (×)

وعلى هذا وجوه : الأول - ان عدم استبعاد البديهة لا يقتضى عدم استبعاد العلم النظري ، وكذلك كونه غير مدفوع في بديهة العقل لا يقتضى أنه لايكون مدفوعاً في نظره ، فإن حاصل هذا أنه لايعلم بالبديهة امتناع هذا ، وفرق بين أن لايعلم بالبديهة امتناعه و بين أن يعلم بالبديهة امكانه . واذا لم يعلم بالبديهة امتناعه لم يجز أن يقال : فعلمنا أنه لايلزم من عدم نظير الشيء عدم الشيء . فإن هذا لم يعلم مما ذكره ، إنما أفاد ماذكر عدم العلم البديهي بوجود موجود لانظير له ، لم يعدم

(×) ص ١٤ .

وجود علم بإمكانه . ولو كان قد قال : نعلم بالبديهة أن الشيء قد يكون موجوداً ولا يكون له نظير ، أو نعلم بالبديهة امكان وجود شيء لا نظير له . لكان الدليل تاماً ؛ لكن هو لم يذكر إلا الامكان الذهني دون الخارجي ، والامكان الذهني ليس فيه علم لا بالامتناع ولا بالامكان ، ولكن العلم بالامكان الخارجي فيه بالامكان .

الثاني - أن الذى ادعاه أنه لا يستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ماسوه مخالفا له فى تلك الخصوصية . وهذا إثبات للمخالفة فى الخصوصية ، و إن كانت المشابهة ثابتة فى غير الخصوصية بحيث يكون بينهما قدر مشترك وقدر مميز والمنازع له لم ينف وجود هذا ؛ بل قد حكى الاجماع على أن احداً من العقلاء لم يثبت المشابهة من كل وجه ، فلا يفيده هذا الوجه .

الثالث - أن المنازع له الذي ذكره فى هذه المقدمة طلب إثبات شيء يكون لاداخل العالم ولاخارجه ، وذكر أنه لا يقر بهذا إلا إذا علم المشابهة في هذا . فإن لم يقم دليلا على أن وجود الموجود لا يقتضى وجود شبيه له من هذا الوجه : إما دليلا يخص هذا الوجه ، أو دليلا يعم هذا الوجه وغيره : لم يكن قد استدل . وهذا الدليل إنما فيه جواز المخالفة فى تلك الخصوصية ، ولا يلزم من جواز المخالفة في تلك الخصوصية جواز المخالفة فى كونه لاداخل العالم ولاخارجه .

« حجته الثانية » - على تلك المتقدمة - وجوابها من وجوه أيضا

ثم قال : الحجة الثانية وهو أن الشيء إما أن يتوقف على وجود مايشابهه ، أو لا يتوقف . والأول باطل ؛ لأنهما لو كانا متشابهين وجب استواؤهما فى جميع اللوازم فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثانى توقف الثانى على وجود الأول ، بل توقف كل واحد منهما على نفسه ، وذلك محال فى بداية العقول (×)

(×) ص ١٥ . نتيجة هذه الحجة في تأسيسه ذكرها فيما يلي : « فثبت أنه لا يتوقف وجود الشيء على وجود نظير له ، فلا يلزم من نفي النظير نفيه » . وتأتي ضمن الوجه الثالث .

يقال : هذه الحجة أفسد من التى قبلها من وجوه :

أحدها ـ أن هذه انما تنفي وجوب التشابه الموجب للاستواء في جميع اللوازم وهذا هو التماثل ، وقد حكى الاجماع على أن أحداً من العقلاء لايثبت لله مثلا يشاركه فى جميع اللوازم ، ولاريب ان انتفاء هذا ظاهر . و إذا كان أحد من العقلاء لم يقل بهذا لم ينفعه فى دفع ماذكره عن منازعه الذى طلب التشابه فى صفة واحدة لافي جميع اللوازم .

الوجه الثانى ـ أنه كثيراً مايحتج بمثل هذه الحجة فى كتبه ، وهى من الأغاليط ، ولا يميز بين دورالتقدم والتأخر و بين دورالتفاوت ، وذلك أنه يمتنع أن يكون كل من الشيئين علة للآخر ؛ لأن العلة متقدمة للمعلول ، فيلزم أن يكون كل منهما علة للآخر ومعلولا له ، فيلزم تقدمه عليه وتأخره عنه ، وذلك يلزم تقدمه على نفسه بدرجتين ،وتأخره عن نفسه بدرجتين ، و يستلزم كونه علة لنفسه ومعلولا لنفسه ؛ لأنه يكون علة علته ومعلولا معلوله جميعا ، ولا يمتنع أن يكون كل من الشيئين مقارنا للآخر . بحيث لايوجد الا معه كالأمور المتضايفة : مثل الأبوة والبنوة ونحو ذلك ، وهذا دور الشروط ، فيجوز أن يكون وجود كل من الأمرين شرطاً فى وجود الآخر بحيث لايوجد الا معه ، فهذا جائز ليس بممتنع . فقوله : وجود الشيء إما أن يتوقف على وجود مايشابهه . إن أراد بالتوقف توقف العلل ، بحيث يكون كل منهما موجوداً مع الآخر . فلم قال : إن هذا ممتنع ؟ !

قوله : لأن التشابه يقتضى الاستواء فى اللوازم ، فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثانى توقف وجود الثانى على وجود الأول .

يقال له : غايته انه توقف كل منهما على وجود الآخر ، وهذا أول المسألة ، وهو توقف الشيء على وجود مايشبهه ، فلم قلت : إن هذا محال . إذ اريد بالتوقف

وجوب وجوده معه ، لاوجوب وجوده به ؟! ومعلوم أن هذا لايقتضي وقف الشيء على نفسه ؛ وأن هذا ليس بمحال في بداية العقول ، بل المحال أن يكون وجود كل منهما بوجود الآخر . وفرق بين كون وجوده معه أو وجوده به . فهذه الحجة كما قال الامام أحمد رحمه الله في هؤلاء : يتمسكون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم .

الوجه الثالث : أن يقال : نختار القسم الثاني ؛ وهو أن وجود الشيء لايتوقف على وجود مايشبهه ؛ بل يجوز وجوده بدونه ؛ لكن لم قلت : إذا كان وجوده لايتوقف على النظير أنه لايجب أن يكون له نظير ؟! وإن لم يتوقف عليه وجوده كمعلولي العلة الواحدة لايتوقف أحدهما على الآخر بأن كان وجود أحدهما مستلزماً لوجود الآخر .

وأيضاً فالمنازع الذي ذكرته - لايمكننا أن نعقل وجود موجود لايكون متصلا بالعالم ولامنفصلا عنه إلا اذا وجدنا له نظيراً - إنما نفى عقل نفسه ، فلم قلت إنه اذا جاز وجود هذا الموجود يمكن عقلنا له . هذا لايحصل الا إذا ثبت أنه يمكن أن يعقل كل ماجاز وجوده ، وهذا لم تذكر عليه حجة .

حجته الثالثة - على تلك المقدمة - وبيان فسادها من وجوه

ثم قال : « الحجة الثالثة » هو أن تعين كل شيء من حيث أنه هو ممتنع الحصول فى غيره ، وإلا لكان ذلك الشيء عين غيره ، وذلك باطل فى بداية العقول ، فثبت أن تعين كل شيء من حيث انه هو ممتنع الحصول فى غيره ، فعلمنا أن عدم النظير والمساوي لايوجب القول بعدم الشيء (×) .

(×) نتيجة هذه الحجة ذكرها فيما يلي أيضاً فقال : « فظهر فساد قول من يقول : انه لا يمكننا ان نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه الا اذا وجدنا له نظيراً ، فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس الا الله تعالى ، وبينا أنه لا يلزم من عدم النظير والشبيه عدم الشيء ، فثبت أن هذا الكلام ساقط بالكلية ، وبالله التوفيق » .

يقال : هذه الحجة أفسد من غيرها ، وهى أيضا من غلطاته ؛ فانه لم يذكر فيها مايدل على مطلو به لوجوه :

أحدها - أن اثبات نظير الشيء وشبهه ومثله يقتضى أن يكون عين أحدهما ليست عين الآخر ، إذ لو كانت عينه عينه لم يكن مثله ونظيره ؛ بل كان هو إياه ، وإذا كان نفس إثبات النظير يقتضى التغاير فى التعيين صار وجود النظير مستلزماً لامتناع كون أحدهما عين الآخر ، وثبوت اللازم لايقتضى عدم الملزوم ، فكون عين الشيء يمتنع أن يكون لغيره لا يقتضى نفي ذلك ، كما لايقتضى ثبوته ، واذا لم يكن مقتضياً ثبوت النظير ولا نفيه لم يكن فيه اعدام الدليل على وجوب النظير ، وعدم الدليل ليس دليل العدم . فتبين أن ماذكره لايمنع وجوب النظير ، كما لايوجب ثبوت النظير ، ولكن غايته أنه لايدل على ثبوت النظير .

لكن قد يقول هو : إذا كان تعيينه يمتنع أن يكون لغيره فلا يقتضى وجود التعيين وجوده ولاعدمه .

فيقال : هذه الحجة لم تفد غيرما هو معروف بدونها من أنه يمكن العقل ان يتصور وجود الشيء الذي ليس له نظير ، وأن ذلك ممكن ؛ فإن هذه الحجة ليس فيها اقامة دليل خاص على نفي الحاجة الى النظير ؛ و إنما غايتها وجود عين الشيء من غير نظير ، ولو قال قائل : قد يكون وجودالشي موقوفاً على نظيره لكون وجودهمشروطاً بوجود النظير أووجود الغير كالأمور المتضايفة وانتم لم تقيموا دليلا على نفي وجوب التلازم ؛ فانه ليس فى حجته ماينفى التلازم : لكان قوله صحيحاً . لكن يقال : نحن نتصور امكان وجوده بدون التلازم فلا حاجة الى حجته .

يبين ذلك انه يكون امتناع كون عين الشيء حاصلا فى غيره يمنع وجوب الشبيه أو النظير ؛ فان ذلك يستلزم أن يكون اثبات الشيء مستلزماً

لعدمه ، لأن اثبات التشابه والتناظر والتساوي يقتضى ثبوت التغاير فى التعيين وأن أحدهما ليست عين الآخر ، فلو كان هذا التغاير فى التعيين مانعاً من وجوب مشابه لكان لازم الشيء بل بعض معناه مانعاً من وجوبه ، فإن اللازم لا يمنع وجوب الملزوم ، ولا يوجب وجوده .

الوجه الثانى — ان كون تعيين الشيء ممتنع الحصول فى غيره لا يقتضى عدم نظير ذلك التعيين فى الثانى ، وإنما يقتضي عدم نفس ذلك التعيين فى الثانى . والمنازع إنما يثبت نظير التعيين فى الثانى لا نفس التعيين ، فلم قلت : إن نظير ذلك التعيين غير واجب ؟ ! فإن قلت : يلزم أن يكون لكل نظير نظيراً . قيل له : كل من التعيينين نظير الآخر .

الوجه الثالث — أن تعين الشيء فى اقتضائه لنفي وجوب المثل كما هو فى اقتضائه لنفي وجود المثل . ثم من المعلوم أنه اذا كان امتناع حصول العين فى الغير يقتضى نفي المثل وجب أن لا يكون لشيء من الأشياء نظير ولا شبيه ولا مثل ؛ فإنه ما من شيء إلا له عين مخصوصة يمتنع حصولها فى غيره ، فإن كان عدم حصول عين الشيء فى غيره يقتضى عدم مثله ونظيره فليس فى الوجود ماله نظير وشبيه ، وهذا من أبطل الأشياء . وإذا لم يكن تعيين الشيء مانعاً من وجود النظير لم يكن مانعاً من وجوب النظير ، فإنه لا يدل على هذا ، ولا هذا .

فصل

المقدمة الثالثة(١) أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة

قال الرازي : « المقدمة الثالثة » أن القائلين بأنه تعالى جسم اختلفوا : فمنهم من يقول إنه على صورة الانسان ، ثم المنقول عن مشبهة الأمة أنه على صورة

---

(١) من المقدمات الثلاث في الدلائل على أنه منزه عن الجسمية والحيز .

الانسان الشاب ، وعن مشبهة اليهود أنه على صورة إنسان شيخ ، وهؤلاء يجوزون الانتقال والذهاب والمجيء على الله تعالى . وأما المحققون من المشبهة فالمنقول عنهم أنه على صورة نور من الأنوار .

وقال : وذكر أبو معشر المنجم أن سبب إقدام الناس على اتخاذ عبادة الأوثان دينا لأنفسهم هو أن القوم فى الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة ، وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثناً هو أكبر الأوثان على صورة الآله ، وأوثانا أخرى أصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة ، واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنهم يعبدون الآله والملائكة . فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة .

وأعلم أن كثيراً من هؤلاء يمتنع من جواز الحركة والسكون على الله تعالى . وأما الكرامية فهم يقولون بالأعضاء والجوارح ؛ بل يقولون إنه مختص بما فوق العرش . ثم إن هذا المذهب يحتمل وجوها ثلاثة ؛ فانه تعالى إما أن يقال : إنه ملاق للعرش ، وإما أن يقال : إنه مباين عنه ببعد متناه . وإما أن يقال : إنه مباين ببعد غير متناه ، وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من الكرامية . واختلفوا أيضاً فى أنه تعالى مختص بتلك الجهات لذاته أو لمعنى قديم ، وبينهم اختلاف فى ذلك . فهذا تمام الكلام فى المقدمات ، وبالله التوفيق »(×)

تقصير الرازي في معرفة مذاهب الناس وتحقيقها في اطلاق التجسيم نفياً واثباتاً

قلت : هذا الكلام فيه تقصير كثير فى معرفة مذاهب الناس وتحقيقها ، وذلك أن القائلين بأن الله تعالى فوق العرش والقائلين بالصفات الخبرية — وهم السلف وأهل الحديث ، وأئمة الأمة وجماهيرها ، وجمهور الصفاتية : من الكلابية والأشعرية والكرامية وجمهور المشهورين بالامامة في الفقه والتصوف

(×) ص ١٥ ، ١٦ .

فى الأمة من جميع الطوائف — جمهورهم لا يقول : هو جسم ، ولا ليس بجسم ؛ لما فى اللفظين من الاجمال والاشتراك المشتمل على الحق والباطل . ومنهم طوائف يقولون : هو جسم ، وطوائف يقولون : ليس بجسم . ثم إن كثيراً من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون : إنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه بحد . ومنهم من لم يطلق لفظ الحد ، و بعضهم أنكر الحد . وممن ذكر ماعنده فى ذلك(١) من مذاهب أهل الحديث والكلام - وان كان بمقالات أهل الكلام أخبر - ابو الحسن الأشعري فى كتاب « مقالات الاسلاميين ، واختلاف المصلين » الذى من أو ما ذكر فيه أخذ الرازي وغيره مذهبه فى عدم تكفير أهل الصلاة .

جمهور القائلين بأن الله فوق العرش ، والقائلين بالصفات الخبرية لا يقولون هو جسم ولا ليس بجسم، كما حكاه الأشعري عنهم

قال ابو الحسن : هذه حكاية قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة : جملة ماعليه أصحاب الحديث وأهل السنة : الاقرار بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله ، وأن الله سبحانه وتعالى إله واحد فرد صمد ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق والنار حق ، وان الساعة آتية لاريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور ، وان الله على عرشه ، كما قال : (الرحمن على العرش استوى) وان له يدين بلا كيف ، كما قال : (خلقت بيدي) وكما قال تعالى : (بل يداه مبسوطتان) وان له عينين بلا كيف ، كما قال : (تجري بأعيننا) وأن له وجها ، كما قال تعالى : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وأن اسماء الله تعالى لايقال إنها غير الله ، كما قالت المعتزلة والخوارج . وأقروا ان لله علما ، كما قال : (أنزله بعلمه) وكما قال : (وماتحمل من انثى ولا تضع إلا بعلمه) . واثبتوا السمع والبصر ولم ينفوا ذلك عن الله تعالى ، كما نفته المعتزلة . واثبتوا لله تعالى القوة ، كما قال : (أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) . وذكر

(١) يريد أنه قد خفي على الأشعري بعض مقالة أهل السنة والجماعة ، ومن ذلك حكايته عنهم أنه قالوا : ليس بجسم ، وغير ذلك ، ويأتي تنبيه المؤلف عليه اجمالا .

مذهبهم فى القدر . إلى أن قال — ويقولون إن القرآن كلام الله غير مخلوق . والكلام فى اللفظ ، والوقف : من قال بالوقف أو اللفظ فهو متبدع عندهم ، لايقال اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولايقال غير مخلوق . ويقولون : إن الله يرى بالأبصار يوم القيامة ، كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون ولايراه الكافرون ، لأنهم عن الله محجوبون ، قال تعالى : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وأن موسى عليه السلام سأل الله تعالى الرؤية فى الدنيا ، وان الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكا فأعلمه بذلك انه لايراه فى الدنيا ؛ بل يراه فى الآخرة . وذكر مذهبهم فى باب الايمان والوعيد والأسماء والأحكام . إلى أن قال - : ويقولون : إن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه وأمر بالخير ، فلم يرض بالشر وان كان مريداً له . وذكر مذهبهم فى الصحابة ، والخلافة ، والتفضيل .

ثم قال : ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ أن الله ينزل الى السماء الدنيا ، فيقول : هل من مستغفر فأغفرله كما جاء فى الحديث عن رسول الله ﷺ «أن الله ينزل الى سماء الدنيا فيقول هل من مستغفر فأغفرله » ويأخذون بالكتاب والسنة ، كما قال تعالى: (فإن تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) . ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين ، وأن لايبتدعوا فى دينهم مالم يأذن به الله . ويقرون أن الله يجيء يوم القيامة كما قال: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وأن الله تعالى يقرب من خلقه كيف شاء ، كما قال : (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) . وذكر مذهبهم فى الأمراء والصلاة خلفهم وترك الخروج عليهم ، وأشياء غير ذلك . ثم قال : وبكل ماذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب . (١)

(١) انظر ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ جـ ١ من المقالات . ط . مكتبة النهضة المصرية .

ثم قال : فأما أصحاب عبد الله بن سعيد القطان - يعني ابن كلاب - فانهم يقولون بأكثر مما ذكرناه عن أهل السنة ، ويثبتون ان الله لم يزل حياً عالماً قادراً سميعا بصيراً عزيزا عظيما جليلا كبيراً كريماً مريداً متكلما جواداً ، ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والارادة والكلام صفات لله تعالى . وذكر غير ذلك (١) قال : وكان يزعم أن الباري لم يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق وأنه على مالم يزل ، وأنه مستو على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شيء .

ثم قال : ذكر قول « زهير الأثري » . فأما أصحاب زهير الأثري ، فان زهيراً كان يقول إن الله تعالى بكل مكان ، وأنه مع ذلك مستو على عرشه ، وانه يرى بالأبصار بلا كيف ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس بجسم ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والمماسة ، ويزعم أنه يجيء يوم القيامة ، كما قال : (وجاء ربك) بلا كيف ، ويزعم أن القرآن كلام محدث غير مخلوق ، وأن القرآن يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد ، وإن ارادة الله ومحبته قائمان بالله تعالى ، ويقول بالاستثناء كما يقول أصحاب الاستثناء المرجئة الذين حكينا قولهم في الوعيد ، ويقول في القدر بقول المعتزلة . وذكر قوله في الايمان أنه موافق لقول المرجئة . (٢)

ونفي الجسم والصفات الخبرية هو قول المعتزلة وطائفة من المرجئة ومتاخري الأشعرية

قال : وأما « أبو معاذ التومني » فانه يوافق زهيراً في أكثر أقواله ، ويخالفه في القرآن ، ويزعم أن كلام الله غير محدث ، ولا مخلوق وهو قائم بالله لا في مكان ، وكذلك قوله في ارادته ، ومحبته .

---

(١) وتقدم ذكر مذهبهم اجمالا ص ٢٢ .

(٢) انظر ص ٣٢٦ من المقالات المشار اليها .

وقال : فى باب اختلاف الناس فى الباري هل هو فى مكان دون مكان ؟ أم لا فى مكان ؟ أم فى كل مكان ؟ وهل تحمله الحملة ؛ أو يحمله العرش ، وهل هم ثمانية أملاك ؟ أم ثمانية أصناف من الملائكة ؟ : اختلفوا فى ذلك على سبع عشرة مقالة ، قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك وقال إنه فى كل مكان حال ، وقول من قال : لا نهاية له . وأن هاتين الفرقتين أنكرت القول بأنه فى مكان دون مكان .

قال - : وقال القائلون : هو « جسم » خارج من جميع صفات الجسم ؛ ليس بطويل ، ولا عريض ، ولا عميق ، ولا يوصف بطعم ، ولا لون ، ولامجسة، ولا شيء من صفات الأجسام ، وأنه ليس فى الأشياء ، ولا على العرش إلا على معنى انه فوقه غير مماس له ، وأنه فوق الأشياء ، وفوق العرش ليس بينه و بين الأشياء أكثر من أنه فوقها .

قال - وقال هشام بن الحكم : إن ربه تعالى فى مكان دون مكان ، وأن مكانه هو العرش ، وأنه مماس للعرش ، وأن العرش قد حواه وحده . وقال بعض أصحابه إن الباري قد ملأ العرش ، وأنه مماس له . قال - وقال بعض من ينتحل الحديث : إن العرش لم يمتلىء به وأنه يقعد نبيه ﷺ معه على العرش .

قال - وقال أهل السنة ، وأصحاب الحديث ليس بجسم ، ولا يشبه الأشياء ، وأنه على العرش ، كما قال : (الرحمن على العرش استوى) ولا نقدم بين يدي الله تعالى فى القول بل نقول استوى بلا كيف (١) وأن له وجها ؛ كما قال : (و يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وأن له يدين ، كما قال : (خلقت

---

(١) في المقالات ج ٢ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ زيادة : وأنه نور كما قال : (الله نور السموات والأرض) .

بيدي) وأن له عينين ، كما قال : (تجري بأعيننا) وأنه يجيء يوم القيامة هو وملائكته ، كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا كما جاء فى الحديث ، ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه فى الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ .

وقالت المعتزلة : إن الله استوى على عرشه بمعنى استولى . وقال بعض الناس الاستواء القعود والتمكن .

قال : واختلف الناس فى حملة العرش ما الذي تحمل ؟ قال قائلون : الحملة تحمل الباري تعالى ، وأنه إذا غضب ثقل على كواهلهم وإذا رضي خف ، فيتبينون غضبه من رضاه ، وأن العرش له أطيط إذا ثقل عليه كأطيط الرحل . قال الأشعري – وقال بعضهم : ليس يثقل الباري ولا يخف ولا تحمله الحملة ، ولكن العرش هو الذي يخف ويثقل وتحمله الحملة . قال : وقال بعضهم : الحملة ثمانية أملاك ، وقال بعضهم : ثمانية أصناف . قال — : وقال قائلون : إنه تعالى على العرش وأنه بائن منه لا بعزلة وإشغال لمكان غيره ؛ بل بينونة ليس على العزلة ، والبينونة من صفات الذات .

قال ابو الحسن الأشعري : واختلفوا — يعنى الأمة — فى العين واليد والوجه على أربع مقالات . فقالت المجسمة : له يدان ، ورجلان ، ووجه ، وعينان ، وجنب . يذهبون الى الجوارح والأعضاء . وقال اصحاب الحديث : لسنا نقول فى ذلك إلا ما قال الله تعالى أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ فنقول : وجه بلا كيف ، ويدان وعينان بلا كيف .

وقال عبد الله ابن كلاب : أطلق اليد والعين والوجه خبراً ؛ لأن الله تعالى أطلق ذلك ، ولا أطلق غيره ، فأقول هي صفات لله تعالى ، كما قال فى العلم والقدرة والحياة إنها صفات .

وقالت المعتزلة بانكار ذلك إلا الوجه ، وقالت اليد بمعنى النعمة ، وقوله : (تجري بأعيننا) أي بعلمنا ، والجنب بمعنى الأمر ، وقالوا — فى قوله تعالى : (أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله) أي فى أمر الله ، وقالوا : نفس الباري هي هو ، وكذلك ذاته هي هو ، وتأولوا قوله : (الصمد) على وجهين : أحدهما — أنه السيد ، والآخر — أنه المصمود اليه بالحوائج . قال : وأما وجهه ، فإن المعتزلة قالت فيه قولين : قال بعضهم — وهو أبو الهذيل — وجه الله هو الله تعالى . وقال غيره معنى قوله : (ويبقى وجه ربك) أي يبقى ربك ، من غير أن يكون يثبت وجها يقال إنه هو الله تعالى ، أولا يقال ذلك فيه .

قال : (١) واختلفوا فى رؤية الله تعالى بالأبصار على تسع عشرة مقالة . فقال قائلون : يجوز أن نرى الله بالأبصار فى الدنيا ، ولسنا ننكر أن يكون بعض من نلقاه فى الطرقات . وأجاز بعضهم عليه الحلول في الأجسام . وأصحاب الحلول إذا رأوا انساناً يستحسنونه لم يدروا لعل إلههم فيه . وأجاز كثير ممن اجاز رؤيته فى الدنيا مصافحته وملامسته ومزاورته إياهم . وقالوا : ان المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك ، حكي ذلك عن أصحاب « مضر » و « كهمس » وحكي عن أصحاب « عبد الواحد بن زيد » انهم كانوا يقولون إن الله تعالى يرى على قدر الأعمال ، فمن كان عمله أفضل رآه أحسن ، وقد قال قائلون : إنا نرى الله تعالى فى الدنيا فى النوم فأما فى اليقظة فلا ، وروي عن « رقبة بن مصقلة » أنه قال : رأيت رب العزة فى النوم . فقال : لأكرمن مثواه — يعني سليمان التيمي — صلى الفجر بطهر العشاء أربعين سنة . قال : وامتنع كثير من القول إنه يرى فى الدنيا ومن سائر ما أطلقوه ، وقالوا : إنه يرى فى الآخرة .

---

(١) الأشعري . انظر المقالات جـ ١ ص ٢٦٣ .

قال(١): واختلفوا أيضاً فى ضرب آخر ، فقال قائلون : نرى جسماً محدوداً مقابلا لنا فى مكان دون مكان ، وقال « زهير الأثري » : ذات الباري فى كل مكان ، وهو مستوعلىعرشه ، ونحن نراه فى الآخرة على عرشه بلا كيف ، وكان يقول : إن الله تعالى يجيء يوم القيامة الى مكان لم يـكن خاليا منه ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا ولم تـكن خالية منــه .

قال : واختلفوا فى رؤية الله تعالى بالأبصار : هل هي إدراك له بالأبصار ، أم لا ؟ فقال قائلون : هيادراك له بالأبصار ، وهو يدرك الأبصار . وقال قائلون : يرى الله تعالى بالأبصار ولا يدرك بالأبصار .

واختلفوا فى ضرب آخر ، فقال قائلون : نرى الله جهرة ومعاينـــة . وقال قائلون : لا يرى الله جهرة ولا معاينة . ومنهم من يقول : أحدق اليه اذا رأيته ، ومنهم من يقول : لا يجوز التحديق اليه . وقال قائلون ـ منهم « ضرار » (٢) و « حفص الفرد » (٣) ان الله لا يرى بالأبصار ولـكن يخلق لنا يوم القيـامة حاسة سادسة غير حواسنا هذه فندركه بها ، وندرك ما هو بتلك الحاسة . وقالت « البـكرية » : ان الله يخلق صورة يوم القيامة يرى فيها ويـــكلم خلقه منها . وقال « الحسين النجار » : يجوز أن يحول الله تعالى العين الى القلب ويجعل لها قوة العلم فيعلم بها ، ويكون ذلك العلم رؤية له : أي علماً له .

---

(١) الأشعري أيضاً . انظر المقالات ص ٢٦٤ .

(٢)القاضي ، المعتزلي ، له مقالات خبيثة ، وذكره ابن النديم ، وذكر له ثلاثين كتاباً فيها الرد على المعتزلة والخوارج والروافض ، وشهد عليه ابن حنبل فأمر القاضي بضرب عنقه فهرب . انظر لسان الميزان ص ٢٠٣ .

(٣) حفص الفرد مبتدع ، قال النسائي : صاحب كلام لا يكتب حديثه ، وكفره الشافعي في مناظرته . لسان الميزان جـ ٢ ص ٣٣٠ .

قال : واجمعت المعتزلة على أن الله تعالى لا يرى بالأبصار ، واختلفت : هل يرى بالقلوب ؟ فقال « أبو الهذيل » واكثر المعتزلة : إن الله تعالى يرى بقلوبنا . بمعنى أنا نعلمه بها، وأنكر ذلك «الفوطي» و «عباد» . وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية : إن الله لا يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة ، ولا يجوز ذلك عليه . واختلفوا في الرؤية لله تعالى بالأبصار ، وهل يجوز أن تكون ؟ أو هي كائنة لا محالة ؟ على مقالتين ، فقال قائلون : يجوز أن يرى الله تعالى في الآخرة بالأبصار ، وقال قائلون: إنه بتاتا ، وقال : نقول إنه يرى بالأبصار . وقال قائلون: نقول بالأخبار المروية و بما جاء في القرآن أنه يرى بالأبصار في الآخرة بتاتا ، يراه المؤمنون .

قال (١) : وكل المجسمة إلا نفراً يسيراً يقولون بإثبات الرؤية ، وقد يثبت الرؤية من لا يقول بالتجسيم .

قال (٢) : واختلفوا هل يقال إن الباري تعالى لم يزل عالماً قادراً حياً ، أم لا يقال ذلك ؟ على مقالتين ، فقال قائلون : لم يزل الله تعالى عالماً [قادراً] حياً ، وزعم كثير من المجسمة أن الباري كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولاسميع ولا بصير ولا مريد ، ثم أراد ، واراته عندهم حركته ، فإذا أراد كون شيء تحرك فكان الشيء ؛ لأن معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره ، وكذلك قالوا في قدرته وعلمه وسمعه و بصره : إنها معان ، وليست غيره ، وليست بشيء ؛ لأن الشيء هو الجسم. وقال قائلون : إن حركة الباري غيره .

---

(١) الأشعري .

(٢) الأشعري أيضاً . ص ٣٦٢ من المقالات .

واختلف القائلون : بتحركه تعالى (١) ؟ على مقالتين ، فزعم هشام أن حركة البارى هي فعله الشيء ، وكان يأبى أن يكون الباري يزول مع قوله يتحرك ، وأجاز عليه « السكاك » الزوال ، وقال : لايجوز عليه الطفر . وحكي عن رجل كان يعرف « بأبي شعيب » أن الباري يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها وبإنابتهم ، ويلحقه العجز بمعاصيهم إياه . (٢)

قال : (٣) واختلف المعتزلة فى المكان . فقال قائلون : ان الباري لافى مكان بل هو على مالم يزل عليه ، وقال قائلون : الباري فى كل مكان ، بمعنى انه حافظ الأماكن وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان .

وقال (٤) ايضا : اختلفت المعتزلة فى المكان ، فقال قائلون : الباري بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تدبيره فى كل مكان . والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة « أبو الهذيل » ، والجعفران ، والاسكافي ، والجبائي . وقال قائلون: الباري لافى مكان ، بل هو على مالم يزل ، وهو قول « هشام الفوطي » ، « وعباد بن سليمان » و « أبى زفر » وغيرهم من المعتزلة . قال ـ وقالت المعتزلة فى قول الله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) يعنى استولى .

قال ابو الحسن (٥) : وهذا شرح اختلاف الناس فى « التجسيم » : قدأخبرنا عن المنكرين للتجسيم انهم يقولون : إن الباري تعالى ليس بجسم ولامحدود ولاذي نهاية ، ونحن الآن نخبر عن أقاويل المجسمة واختلافهم فى التجسيم .

---

(١) وفي المقالات « أن الباري يتحرك » . بدلا من قوله « بتحركه تعالى » .
(٢) وفي المقالات زيادة : « تعالى عن ذلك علواً كبيراً » .
(٣) الأشعري . انظر المقالات ص ٢٦٢ .
(٤) انظر ص ٢١٧ من المقالات .
(٥) ص ٢٥٧ .

قلت : وهذا الذي احال عليه(١) ذكره في قول المعتزلة فقال (٢): هذا شرح قول « المعتزلة » في التوحيد وغيره : أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ، ولاشبح ولاجثة ، ولاصورة ، ولا لحم، ولادم ، ولاشخص ، ولاجوهر، ولاعرض ، ولابذي لون ، ولاطعم ، ولارائحة ، ولامجسة ، ولابذي حرارة ، ولا برودة ، ولارطوبة ، ولايبوسة، ولاطول ولاعرض ، ولاعمق ، ولااجتماع ، ولاافتراق ، ولايتحرك ، ولا يسكن ، ولايتبعض وليس بذي أبعاض ولاأجزاء ، وجوارح وأعضاء ؛ وليس بذي جهات ، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولايحيط به مكان ، ولايجري عليه زمان ، ولاتجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولايوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناهي ، ولايوصف بمساحة ولاذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولامولود ، ولاتحيط به الأقدار ، ولاتحجبه الأستار ، ولاتدركه الحواس ، ولايقاس بالناس ، ولايشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولاتجري عليه الآفات ، ولاتحل به العاهات ، وكل ماخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات ، موجود قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولايزال كذلك ، لاتراه العيون ، ولاتدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولايسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده، ولاقديم غيره ، ولا إله سواه ولاشريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما انشأ وخلق ماخلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا أصعب منه؛ لايجوز عليه اجترار المنافع ولاتلحقه المضار ،

---

(١) بقوله : أخبرنا الخ .

(٢) ص ٢١٦ . وقد أشرت الى أرقام الصفحات في المقالات ، لأن ما نقله الشيخ هنا فيه تقديم وتأخير حسب الاستشهاد .

ولايناله السرور واللذات ، ولايصل اليه الأذى والآلام ، ليس بذي غاية فيتناهى ولايجوز عليه الفناء ، ولايلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء ؛ وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء .

قال ابوالحسن : فهذه جملة قولهم في التوحيد ، وقد شركهم فى هذه الجملة الخوارج وطوائف (١) من الشيع ، وان كانوا للجملة التى يظهرونها ناقضين ؛ ولها تاركين .

ثم ذكر من اختلافهم فى مسائل الصفات ماليس هـذا موضع حكايته كلاماً طويلا . (٢)

قلت فهذا هو قوله : قد اخبرنا عن المنكرين للتجسيم أنهم يقولون : إن البارى ليس بجسم ولامحدود ، ولاذي نهاية .

واثبات الجسم وهذه الصفات قول جمهور الأمامية المتقدمين وطائفة من المرجئة وغيرهم

ونحن (٣) الآن نخبر عن أقاويل المجسمة واختلافهم فى التجسيم ، قال(٤): واختلفت « المجسمة » فيما بينهم من التجسيم ، وهل للبارى تعالى وتقدس قدر من الأقدار ، وفى مقداره : على ست عشرة مقالة . فقال «هشام بن الحكم» : إن الله جسم ، محدود ، عريض ، عميق ، طويل ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، نور ساطع ، له قدر من الأقدار – بمعنى أن له مقداراً فى طوله وعرضه وعمقه لايتجاوزه – فى مكان دون مكان ، كالسبيكة الصافية ، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع

---

(١) في المقالات زيادة : « من المرجئة وطوائف » .

(٢) انظر أبواب الصفات في المقالات .

(٣) هذا من قول أبي الحسن الأشعري .

(٤) ص ٢٥٧ من المقالات .

جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة : لونه هو طعمه وهو رائحته وهومجسته، وهو نفسه لون ، ولم يثبت لوناً غيره ، وإنه يتحرك و يسكن و يقوم و يقعد .

قال : وحكى عنه « ابن الراوندي » أنه يزعم ان الله يشبه الأجسام التى خلقهامن جهة من الجهات ، ولولا ذلك مادلت عليه . وحكى عنه انه قال : إنه جسم لا كا لأجسام ، ومعنى ذلك أنه شيء موجود .

قال : وقد ذكر عن بعض المجسمة انه كان يثبت الباري ملونا ، ويأبى أن يكون ذا طعم ورائحة ومجسة ، وان يكون طويلا وعريضاً وعميقاً ، وزعم أنهفى مكان دون مكان (١) من وقت خلق الخلق . قال ـ وقال قائلون: ان الباري (٢) وانكروا أن يكون موصوفاً بلون أو طعم أو رائحة أو مجسة أو شيء مما وصفه هشام ؛ غير انه تعالى على العرش مباين له دون ماسواه .

قال ابو الحسن (٣) : واختلفوا فى مقدار الباري تعالى بعد أن جعلوه جسماً، فقال قائلون : هو جسم ، وهو فى كل مكان ، وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناه ، غير أن مساحته أكبر من مساحة العالم ، إلا أنه أكبر من كل شيء . وقال بعضهم : مساحته على قدر العالم . وقال بعضهم : ان الباري عز وجل جسم ،له مقدار من المساحة ولاندري كم ذلك المقدار . وقال بعضهم هو تعالى فى أحسن الأقدار ، وأحسن الأقدار يكون ليس بالعظيم الجافى ولابالقليل القميء ، وحكى عن« هشام بن الحكم » ان أحسن الاقدار أن يكون سبعة أشبار بشبر نفسه . قال : وقال بعضهم : ليس لمساحة الباري تعالى نهاية

---

(١) في المقالات زيادة : « متحرك » .

(٢) جسم . كذا في المقالات . وهي ساقطة من الناسخ .

(٣) ص ٢٥٨ .

ولاغاية ، وانه ذاهب فى الجهات الست : اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف ، والفوق ، والتحت ، قالوا : وما كان كذلك لايقع عليه اسم جسيم ولاطويل ولاعريض ولاعميق ، وليس بذي حدود ولاهيئة ولاقطب . وقال بعضهم : إن معبودهم هو الفضاء (١) وليس بجسم ، والاشياء قائمة به . قال - وقال « داود الجواربي » « ومقاتل بن سليمان » : إن الله جسم ، وأنه جثة على صورة الانسان لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء : من يد ، ورجل ، ولسان ، ورأس ، وعينين ؛ وهو مع هذا لايشبه غيره ولايشبهه غيره . وحكى عن الجواربي أنه كان يقول : أجوف من فيه إلى صدره ، ومصمت ماسوى ذلك . وكثير من الناس يقولون هو مصمت ، ويتأولون قول الله تعالى : (الصمد) المصمت الذي ليس بأجوف .

قال - وقال « هشام بن سالم الجواليقي » : إن الله تعالى على صورة الانسان وأنكر أن يكون لحماً ودماً ، وأنه نور ساطع يتلألأ بياضاً ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الانسان ، سمعه غير بصره ، وكذلك سائر حواسه ، له يد ورجل وأذن وعين وأنف وفم ، وان له وفرة سوداء . قال ابو الحسن : وممن قال بالصورة من ينكر أن يكون الباري جسماً ، وممن قال بالتجسيم من ينكر أن يكون الباري (٢) .

وقد ذكر ابو محمد الحسن ابن موسى النبختي (٣) فى كتاب « الآراء والديانات » (٤) وهو ممن يذهب مذهب المعتزلة فى توحيدهم وعدلهم . فقال فى

---

(١) وفي المقالات زيادة : وهو جسم تحل الأشياء فيه ليس بذي غاية ولا نهاية . وقال بعضهم هو الفضاء الخ .

(٢) صورة . وقد سقطت هذه الكلمة من الأصل وهي موجودة في المقالات ص ٢٥٩ .

(٣) المتوفي سنة ٣٠٠ .

(٤) ولم يكمل هذا الكتاب .

كتابه : « باب قول الموحدين والمشبهين » زعمت المعتزلة باجمعها والخوارج بأسرها وا كثر الزيدية وكثير من الشيعة والمرجئة سوى أصحاب الحديث من أهل الارجاء : ان الله ليس بجسم ، ولاصورة ، ولاجوهر ، ولاجزء ، ولاعرض ؛ وليس يشبه شيئاً من ذلك

وقال هشام بن الحكم ، وعلي بن منصور ، ومحمد بن الخليل ، والسكاك ، ويونس بن عبد الرحمن ، ومن قال بقولهم من الشيع : إن الله تعالى جسم لا كالأجسام . هذه جملة اجتمع هشام بن الحكم وأصحابه عليها ، فاجتمعت حكاية الحاكين لهذا القول عنه إلا ما أو مأ إليه « الراوندي » فى كتابه الذي احتج به لمذهب هشام فى الجسم فزعم انه تعالى وتقدس يشبه الخلق من جهة دون جهة ، والذي صح عندي من قول هشام بعد ذلك عمن وافقه من أصحابه بعد فى الحكاية عنه انه كان يزعم ان الله تعالى بعد حدوث الأماكن فى مكان دون مكان، وانه يجوز أن يتحرك، وسمعت قوما من اصحابه يحكون عنه انه يزعم انه نور ، وقال آخرون منهم انه كان يزعم انه متناهى الذات . واختلف الحاكون من مخالفي هشام عن هشام فحكوا عنه دروبا من الأقاويل مختلفة لاتليق به ، ومارأيت اصحابه يدفعونها عنه . فمن ذلك أن الجاحظ ذكر عن النظام أن هشاماً قال فى التشبيه في سنة واحدة خمسة أقاويل ، قطع في آخرها أن معبوده بشبر نفسه سبعة أشبار . وحكى أبو عيسى الوراق فى كتابه عن المشبهة عن كثير من مخالفي هشام أنه كان يزعم ان القديم على هيئة السبيكة ، وقال بعضهم : إنه على هيئة البلورة الصافية المستوية الاستدارة التى من حيث اتيتها رأيتها على هيئة واحدة . وحكى بعضهم : كما قلت : أنه سبعة أشبار . قال وحكى بعضهم : أنه ذو صورة ، وحكوا غير ذلك أيضا مما رأيت أصحاب هشام يدفعونه عنه وينكرونه ، ويزعمون أنه لم يرد على

قوله جسم (١) كالاجسام ، و إنما أراد بذلك إثباته أنه نور ، لقوله تعالى : (الله نور السموات والأرض) و ينفون عنه المساحة والذرع والشبر والتحديد . قال : وسمعت ذلك من غير واحد منهم ممن ينتحل القول بالجسم وناظرونا به ، وقد وجدت الأمر على ماحكاه الوراق من ذلك ، وقد أضاف قوم القول فى الجسم الى ابي جعفر الأحول المعروف « بشيطان الطاق » الذى يسميه أصحابه مؤمن الطاق ، وأسمه محمد بن النعمان ، والى هشام بن سالم المعروف بالجواليقي ، والى أبى مالك الحضرمى ، قال : وليس من هؤلاء أحد جرد القول بالجسم ، ولكنهم كانوا يقولون هو نور على صورة الانسان ، و ينكرون قول القائل بالجسم ، فقاس من حكى ذلك عنهم عليهم ، وحكى من طريق القياس ، إذ كان الحاكي كذلك يعتقد أن الصور لاتكون إلاللأجسام فغلط عليهم ، وهكذا غلط كثير من أهل الكلام ، وذكر أن هشام بن سالم وأبا جعفر الأحول امسكا بعد قولهما بالصورة عن الكلام في الله تعالى . رجعا إلى تأويل أنه من القرآن ، فرويا عمن يوجبان تصديقه أنه سئل عن قول الله تعالى : (و ان إلى ربك المنتهى) قال : فاذا بلغ الكلام الى الله . فأمسكا عن الكلام فى ذلك والخوض فيه حتى ماتا ، وأقام على القول بالصورة من أقام عليه من أتباعهما . قال النوبختى : وأقول ان هذا الذى ذكره الوراق قد روي ، وقد رأيت نفراً من أصحاب هشام بن سالم يزعمون أنه لم يزل يناظر على القول بالصورة الى أن مات .

قال ابو عيسى (٢) : وأما علي بن اسماعيل بن ميثم (٣) فان أصحابه ومخالفيه مختلفون فى الاخبار عنه ، فبعضهم يزعم أنه كان يقول بالجسم والصورة ، وبعضهم

---

(١) بالأصل كلمة « لا » وهي خطأ ، وتقدم ما يدل على زيادتها .

(٢) الوراق .

(٣) بن يحيى التمار .

يزعم أنه كان لايقول بالصورة ، و بعضهم يزعم أنه كان يقول بالصورة ولا يقول بالجسم . قال : ولاثبت عندي في ابن ميثم انه قال بالصورة ولا بالجسم .

قال « ابو عيسى » في هذا الباب : وقد حكى ذلك لي كثير من المتكلمين أن مقاتل بن سليمان ونعيم بن حماد المصري وداود الجواربي فى خلق كثير من العامة واصحاب الحديث قالوا : إن لله تعالى صورة وأعضاء ، قال أبو عيسى : و بلغنى عن داود الجواربي انه قال : أعفوني عن الفرج والجثة واسألوني عما وراء ذلك ، أوقال عما شئتم ، وقد حكى كثير من المتكلمين عن داود ومقاتل أنهما قالا إن معبودهم جسم ولحم ودم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وهو مع ذلك لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره ، وحكى عن الجواربي حكاية أخرى أنه كان يقول : انه أجوف من فمه الى صدره ومصمت ما سوى ذلك ، وذكر أن مقاتل بن سليمان يأبى هذا القول الأخير . (١)

وحكى « ابراهيم النظام » فى كتابه عن المشبهة أن قوماً لا أدري هم فى الملة أم ليسوا فى الملة زعموا أن معبودهم جسم فضاء ، وأن الأجسام كلها فيه ، وحكى أن آخرين قالوا : هو فضاء وليس بجسم لأن الجسم يحتاج الى مكان وهو نفسه المكان . وحكى «الجاحظ» فى كتابه عن المشبهة أن بعضهم قال :هو جسم فى مكانه ، إلا أنه فاضل عن الأماكن ، خلا أن له نهاية لازمة . قال : وزعم بعضهم : أنه ذاهب فى الجهات الست لا الى نهاية وهو ليس بجسم ، وهذا أيضاً قول ماعلمت أن أحداً من أهل الصلاة قال به ، ولا كان شيء منه ، وهذه أقاويل أهل الملة .

قال النوبختي : وللفلاسفة القدماء فى الباري أقوال مظلمة غير بينة ، وكان عنايتهم بغير أمر الديانات ، وكان أكثر كلامهم فى أمور الطبيعة والنفس

(١) قال الشيخ : قلت : أما داود الجواربي فقد عرف عنه القول المنكر الذي انكره عليه أهل السنة . واما مقاتل فالله أعلم بحقيقة حاله ، والأشعري ينقل هذه المقالات من كتب المعتزلة وفيهم انحراف عن مقاتل .. انظر المنهاج ج ١ ص ٢٥٩ .

والفلك والكون والفساد والجواهر والأعراض ، وقد زعم أرسطاطا ليس على ما قرأناه فى « مقالة اللام » التى فسرها ثامسطيوس (١) أن الله تعالى جوهر أزلي بسيط غير مركب ليس بجسم ، ولا تجوز عليه الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، وسماه مرة عقلا ، وطبيعة تارة . وقال فى موضع آخر من هذه المقالة : إنه حياة ، وقال فى موضع آخر منها : إنه يعقل ذاته ، ويعلم ذاته وسائر الأشياء التى هو علة لها ، وذكر فرفوريوس (٢) فى رسالته التى زعم أنه يحكي فيها مذاهب ارسطاطا ليس فى الباري والمبادىء : أنه يصف الله تعالى بأنه خير ، وأنه حكيم وأنه قوي ، وزعم أفلاطون فى كتابه « كتاب النواميس » أن اشياء لا ينبغي للانسان أن يجهلها : منها أن له صانعا ، وأن صانعه يعلم أفعاله . فأثبت لله العلم بأفعاله .

وزعم قوم من فلاسفة دهرنا أن « افلاطون » انما وضع هذا على سبيل التأديب للناس ، وبحسب السنة وما كان يذهب اليه ؛ لا على الاعتقاد . قال : وهذا ظن من هؤلاء القوم . فأما قول إفلاطون فهو ما ذكره فى كتابه . وحكى يحيي النحوي فى المقالة الأولى من كتابه فى تفسير سمع الكنان (٤) ان الله تعالى انما يعرف بالسلب ، فيقال : أنه لا شبه له ولا مثال إلا الشمس وحدها ، فإنه كما أن الشمس تفوق جميع الأشياء التى فى العالم كذلك تفوق العلة الأولى جميع الموجودات وتفضلها فضلا يجوز (٥) كل قياس . قال : وكما أن الشمس تدبر جميع الأشياء على طريقة واحدة .

---

(١) وهو الشارح لكلام ارسطو ، وقد ولد « ثامسطيوس » ٣١٧ م .

(٢) فرفوريوس الصوري (٢٣٣ - ٣٠٤ م) ولد في صور فيلسوف من أتباع الافلاطونية الجديدة ، وتلميذ افلاطين . وانظر مقالته في الملل والنحل ج ٢ ص ٣٥١ . ط . حجازي بالقاهرة .

(٣) الاسكندراني الملقب بالبطريق .

(٤) وجملة : « ان الله انما يعرف بالسلب : أي لا شبيه له ولا مثال » نقلها عن « كتاب النواميس » محمد فريد وجدي في دائرة المعارف .

(٥) أي : يتعدى .

وقال ابو الحسن الأشعري أيضاً (١) : اختلفت « الروافض » اصحاب الامامة فى « التجسيم » وهم ست فرق : فالفرقة الأولى « هشامية » أصحاب هشام ابن الحكم الرافضى يزعمون أن معبودهم جسم وله نهاية وحد . وذكر مثل ما تقدم عن هشام ، وزاد : أنهم لم يعينوا طولا غير الطويل ، وإنما قالوا « طوله مثل عرضه » على المجاز دون التحقيق ، وأنه قد كان لافى مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك البارى فحدث المكان بحركته فكان فيه ، وزعم أن المكان هو العرش . قال وذكر « أبو الهذيل » فى بعض كتبه أن هشام بن الحكم قال له : إن ربه جسم ذاهب جاء ، يتحرك تارة ويسكن أخرى ، ويقعد مرة ويقوم أخرى ، وأنه طويل عريض عميق ؛ لأن مالم يكن كذلك دخل فى حد التلاشي ، قال — فقلت له فأيما أعظم إلهك أو هذا الجبل ؟ قال وأومأت الى جبل أبي قبيس ، قال — فقال : هذا الجبل يوفى عليه ؟ أي هو أعظم منه .

قال : وذكر أيضاً ابن الراوندي أن هشام بن الحكم كان يقول إن بين إلهه و بين الأجسام المشاهدة تشابها من جهة من الجهات لولا ذلك ما دلت عليه ، وحكى عنه خلاف هذا : أنه كان يقول إنه جسم وأبعاض لا يشبهها ولا تشبهه (٢) غير أن هشام بن الحكم فى بعض كتبه كان يزعم ان الله تعالى إنما يعلم ماتحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب فى عمق الأرض ، ولولا ملابسته لما وراء ما هنالك لما درى ما هناك ، وزعم أن بعضه يرى وهو شعاعه وأن الثرى محال على بعضه . ولو زعم هشام أن الله يعلم ما تحت الثرى بغير اتصال ولا خبر ولا قياس كان قد ترك تعلقه بالمشاهدة ، وقال بالحق . وذكر عن « هشام » أنه قال فى ربه فى عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة

---

(١) انظره في جـ ١ ص ١٠٢ .

(٢) وفي المقالات : وحكى الجاحظ عن هشام بن الحكم في بعض كتبه أنه كان يزعم الخ .

أنه كالسبيكة ، وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار ، ثم رجع عن ذلك . وقال : هو جسم لا كالأجسام .

قال : وزعم « ابو عيسى الوراق » أن بعض أصحاب هشام أجابه مرة الى أن الله تعالى وتقدس على العرش مماس له ، وأنه لا يفضل عن العرش ولا يفضل العرش عنه .

قال : « والفرقة الثانية » من الرافضة الامامية يزعمون أن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام ، وإنما يذهبون فى قولهم « إنه جسم » الى أنه موجود ، ولا يثبتون الباري تعالى ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة ، ويزعمون أن الله تعالى وتقدس على العرش مستو بلا مماسة ولا كيف .

و « الفرقة الثالثة » منهم يزعمون أن ربهم تعالى وتقدس على صورة الانسان ، ويمنعون أن يكون جسماً .

و « الفرقة الرابعة » منهم « الهشامية » أصحاب هشام بن صالح الجواليقي : يزعمون أن ربهم على صورة الانسان ، وينكرون أن يكون لحماً ودماً ، ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضا ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الانسان ، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم ، وأنه يسمع بغير ما يبصر به ، وكذلك سائر حواسه متغايرة عندهم . قال ـ وحكى « أبو عيسى الوراق » : أن هشام بن سالم كان يزعم أن لربه تعالى وتقدس وفرة سوداء ، وأن ذلك نور أسود .

و « الفرقة الخامسة » (١) يزعمون أن رب العالمين ضياء خالص ونور بحت ، وهو كالمصباح الذى من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد ، وليس بذي صورة

---

(١) من الرافضة . المقالات .

ولا أعضاء ولا اختلاف فى الأجزاء ، وأنكروا أن يكون على صورة الانسان أو على صورة شيء من الحيوان .

قال : و « الفرقة السادسة » من الرافضة يزعمون أن ربهم ليس بجسم ولا صورة ولا يشبه الأشياء ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس . وقالوا : فى التوحيد بقول المعتزلة والخوارج ، وهؤلاء قوم من متأخريهم . فأما أوائلهم فكانوا يقولون ما حكيناه عنهم من التشبيه .

قال أبو الحسن : واختلف الرافضة فى حملة العرش ؛ هل يحملون العرش ؟ أم يحملون البارى تعالى وتقدس ؟ وهم فرقتان : فرقة يقال لهم « اليونسية » أصحاب يونس بن عبد الرحمن القمي مولى آل يقطين ، يزعمون أن الحملة يحملون الباري ، واحتج يونس فى أن الحملة تطيق حمله ، وشبههم بالكركي (١) وأن رجليه يحملانه وهما دقيقتان . وقالت : فرقة أخرى : إن الحملة تحمل العرش ، والباري يستحيل أن يكون محمولا .

قال ابو الحسن الأشعري(٢) : واختلفت الروافض فى ارادة الله تعالى ، وهم اربع فرق: « الفرقة الأولى منهم » ـ وهم أصحاب هشام بن الحكم وهشام الجواليقى ـ يزعمون أن ارادة الله تعالى حركة ، وهي معنى ، لاهي الله ولاهي غيره ، وأنها صفة لله تعالى ليست غيره ، وذلك أنهم يزعمون أن الله إذا أراد الشيء تحرك ، فكان ماأراد. (٣) و « الفرقة الثانية » منهم « ابو مالك الحضرمي » و علي بن ميثم ومن تابعهما يزعمون أن ارادة الله تعالى غيره ، وهي حركة الله تعالى كما قال

---

(١) الكركي طائر يقرب من الوز .

(٢) في بحث الارادة . انظر جـ ١ ص ١١٠ من المقالات .

(٣) في المقالات تعالى وتقدس . وفي الأصل يزعمون ان الله تعالى وتقدس .

هشام ، إلا أن هؤلاء خالفوه ، فزعموا أن الارادة حركة وانها غير الله ، بها يتحرك . و «الفرقة الثالثة» منهم وهم القائلون بالاعتزال والامامة يزعمون أن إرادة الله تعالى ليست بحركة : فمنهم من أثبتها غير المراد فيقول : إنها مخلوقة لله تعالى لا بإرادة . ومنهم من يقول : إرادة الله تعالى لتكوين الشيء (١) وإرادته لأفعال العباد هى أمره إياهم بالفعل وهى غير فعلهم ، وهم يأبون أن يكون الله تعالى أراد المعاصي فكانت . و « الفرقة الرابعة منهم » يقولون لانقول قبل الفعل إن الله تعالى أراده ، فإذا فعلت الطاعة قلنا أرادها ، وإذا فعلت المعصية فهو كاره لها غير محب لها .

وذكر عنهم فى القول بأن الله حي عالم قادر سميع بصير إله وغير ذلك مقالات يطول وصفها ، جمهورها يقتضى وصفه بالحركة والتحول كما فى الارادة (٢) .

قال ابو الحسن الأشعرى : (٣) مقالات « المرجئة فى التوحيد »فقال قائلون منهم في التوحيد بقول المعتزلة ، وقال قائلون منهم بالتشبيه ، وهم ثلاث فرق . فقالت : الفرقة الأولى منهم وهم أصحاب « مقاتل بن سليمان » : إن الله تعالى جسم ، وأن له جمة ، وأنه على صورة الانسان ، لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين ، مصمت ، وهو مع هذا لايشبه غيره ولايشبهه . وقالت الفرقة الثانية أصحاب « داود الجواربي » مثل ذلك ؛ غير انهم قالوا : أجوف من فيه الى صدره ، مصمت ماسوى ذلك . وقالت « الفرقة الثالثة » هو جسم كالأجسام .

---

(١) في المقالات زيادة : « وهو الشيء » .
(٢) وهذا البحث موجود ص ١٠٦ - ١٠٩ من المرجع نفسه .
(٣) ص ١١٤ من المرجع السابق .

فقد ذكر الأشعرى : أن القول بان الله تعالى فوق العرش وثبوت الصفات الخبرية هو قول أهل السنة واصحاب الحديث ، وذكر أن ذلك قول ابن كلاب واصحابه وقوله، وذكر التنازع فى نفي هذه الصفات وإثباتها بين فرق الأمة : فنفي الجسم وهذه الصفات هو قول المعتزلة والخوارج وطائفة من المرجئة ومتأخري الشيعة ، واثبات الجسم وهذه الصفات قول جمهور الامامية المتقدمين وطائفة من المرجئة وغيرهم .

تعقيب وتوضيح لما ذكره الأشعري من مذاهب الفرق

وهو مع هذا لم يذكر تفصيل أقوال أئمة الاسلام وسلف الأمة وعلماء الحديث؛ وإنما ذكر قولا مجملا ، ولهم فى هذا الباب من الأقوال المفصلة ، وعندهم فى ذلك من النصوص الثابتة عن رسول الله ﷺ وأصحابه ماهو معروف عند أهله .

وقد ذكر الأشعري (عشرة أصناف) فقال : واختلف المسلمون ، عشرة أصناف : ـ الشيع(١) والخوارج ، والمرجئة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والضرارية ، والحسينية ـ وهم النجارية ـ والبكرية ، والعامة وأصحاب الحديث ، والكلابية أصحاب عبد الله بن سعيد ابن كلاب القطان . (٢)

ومعلوم أن أئمة الأمة وسلفها ليسوا فى شيء من هذه الطوائف إلا فى أهل الحديث والعامة، وهؤلاء مع جمهور الشيع والمرجئة والكلابية والأشعرية من أهل الاثبات بأن الله تعالى فوق العرش والصفات الخبرية ، وإن كان فيهم من يثبت الجسم ومنهم من لا ينفيه ولا يثبته . وأما نفي ذلك مطلقاً فإنما ذكره عن المعتزلة والخوارج . وأما الضرارية والبكرية والنجارية فتوافقهم فى بعض ذلك وتوافق أهل الاثبات فى بعض ذلك ، وهذه المقالة التى نسبها هو الى المعتزلة هي المشهورة فى كلام الأئمة وعلماء الحديث بمقالة الجهمية ؛ فإن الأئمة نسبوها إلى من

---

(١) جمع شيعة .

(٢) انظر المقالات ج ١ ص ٦٥ .

أحدث هذه المقالات وابتدعها ودعى الناس اليها ، والمعتزلة إنما أخذوها عنه ، كما ذكر ذلك الامام أحمد رحمه الله أنه أخذ ذلك عن الجهم قوم من أصحاب عمرو ابن عبيد ، وأصحاب عمرو بن عبيد هم المعتزلة ، فإن أول المعتزلة هو واصل بن عطاء ، وإنما كان شعار المعتزلة اولاً هو المنزلة بين المنزلتين ، وانفاذ الوعيد ، وبه اعتزلوا الجماعة ، ثم دخلوا بعد ذلك فى إنكار القدر . وأما إنكار الصفات فإنما ظهر بعد ذلك ، وكذلك حكاية ذلك عن الخوارج إنما يكون عن متأخرة الخوارج الموجودين بعد حدوث هذه المقالات التى صنفها المعتزلة والشيعة ، كما قد ذكر هو ذلك . وأما قدماء الخوارج الذين كانوا على عهد الصحابة والتابعين فماتوا قبل حدوث هذه الأقوال المضافة الى المعتزلة والجهمية ، وذلك أن مقالات هؤلاء ونحوهم إنما نقلها من كتب المقالات التى صنفها المعتزلة والشيعة كما قد ذكر هو ذلك ، لم يقف هو على شيء من كلام الخوارج والمعتزلة ، يستكثر بالخوارج لموافقتهم لهم فى إنفاذ الوعيد ونفي الايمان والخروج على الأئمة والأمة ، لكن الأشعري كان بمقالات المعتزلة أعلم منه بغيرها لقراءته عليهم أولا ، وعلمه بمصنفاتهم وكثيراً ما يحكي قول الجبائي عنه مشافهة .

وقد ذكر « مقالة جهم » فى كتابه ، فقال : ذكر قول الجهمية الذى تفرد بها جهم : القول بأن الجنة والنار تبيدان وتفنيان ، وأن الايمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل به فقط ، وأنه لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا لله تعالى وحده ، وانه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب اليهم افعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله تعالى ، إلا أنه خلق للانسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفرداً بذلك ، كما خلق له طولا كان به طويلا ، ولونا كان به

متلونا . قال : وكان الجهم ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقتل جهم بمرو ، قتله سلم بن أحوز المازني في آخر ملك بني أمية . قال : ويحكى عنه كان يقول : لا أقول ان الله تعالى شيء ؛ لأن ذلك تشبيه له بالأشيـاء . قال : وكان يقول : إن علم الله تعالى محدث فيما حكي عنه ، ويقول بخلق القرآن ، وانه لايقال ان الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون .

ماذكره الأشعري في « الابانة » ايضا

وكذلك قال ابو الحسن الأشعري في « كتاب الابانة » له بعد الخطبة :

أما بعد - فإن كثيراً (١) من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى التقليد لرؤسائهم ومن مضى من أسلافهم ، فتأولوا القرآن على رأيهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ، ولا أوضح به برهانا ، ولا نقلوه عن رسول الله ﷺ ، ولا عن سلف المتقدمين ، فخالفوا روايات الصحابة رضى الله عنهم أجمعين . عن نبي الله ﷺ في رؤية الله تعالى بالأبصار ، وقد جاءت بذلك الروايات من الجهات المختلفات ، وتواترت بها الآثار ، وتتابعت بها الأخبار ، وأنكروا شفاعة رسول الله ﷺ للمذنبين ، وردوا الرواية في ذلك عن السلف المتقدمين ، وجحدوا عذاب القبر ، وأن الكفار في قبورهم يعذبون ، وقد اجمع على ذلك الصحابة والتابعون ، ودانوا بخلق القرآن نظيراً لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا : (إن هذا إلا قول البشر) فزعموا أن القرآن كقول البشر ، وأثبتوا أن العباد يخلقون الشر نظيراً لقول المجوس الذين اثبتوا خالقين . أحدهما - يخلق الخير ، والآخر - يخلق الشر .

وزعمت « القدرية » ان الله يخلق الخير ، وأن الشيطان يخلق الشر ، وزعموا أن الله تعالى يشاء مالايكون ، ويكون مالايشاء ، خلافاً لما أجمع عليه المسلمون من أن

---

(١) وفي « الابانة » ص ٦ زيادة : من الزائغين عن الحق من المعتزلة .

ماشاء الله كان ومالم يشاء لم يكن ، ورداً لقول الله تعالى : (وماتشاؤن إلا أن يشاء الله) فأخبر الله أنا لانشاء شيئا الا قد شاء الله أن نشاءه ، ولقوله : (ولوشاءالله مااقتتلوا) وقوله : (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) ولقوله تعالى (فعال لمايريد) ولقوله سبحانه وتعالى خبراً عن شعيب أنه قال : (وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله) ولهذا سماهم رسول الله ﷺ مجوس هذه الأمة؛ لأنهم دانوا بديانة المجوس وضاهوا قولهم ، وزعموا ان للخير والشر خالقين . كما زعمت المجوس ذلك ، وأنه يكون من الشر مالايشاء الله كما قالت المجوس ، وزعموا أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم رداً لقول الله تعالى : (قل لا أملك لنفسى نفعاً ولا ضراً إلا ماشاءالله) وإعرضا عن القرآن وعما أجمع المسلمون عليه ، وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على (١) مالم يصفوا الله بالقدرة عليه كما أثبت المجوس للشيطان من القدرة على الشر مالم يثبتوه لله عز وجل ، فكانوا مجوس هذه الأمة إذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا بأقاويلهم ، ومالوا الى أضاليلهم، وقنطوا الناس من رحمة الله ، وأيسوهم من روح الله ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ، خلافاً لقول الله تعالى : (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وزعموا أن من دخل النار لايخرج منها خلافاً لما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ « ان الله يخرج من النار قوماً بعد ماامتحشوا فيها وصاروا حمما » ودفعوا أن يكون لله وجه مع قوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وأنكروا أن يكون له عينان مع قوله : (تجري بأعيننا) وقوله تعالى (ولتصنع على عيني) ونفوا ماروي عن رسول الله ﷺ من قوله ﷺ : « إن الله ينزل الى سماء الدنيا » . قال : وانا ذاكر ذلك باباً باباً إن شاء الله تعالى .

---

(١) في « الابانة » زيادة سطر « أعمالهم دون ربهم ، فاثبتوا لانفسهم الغنى عن الله عز وجل ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على » الخ .

قال : فان قيل : قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذى به تقولون ؟ وديانتكم التى بها تدينون ؟

قيل له : قولنا الذى به نقول وديانتنا التى بها ندين التمسك بكتاب الله عز وجل و بسنة نبينا ﷺ ، وماروي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان (١) احمد ابن حنبل نضرالله وجهه و رفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ، ولما خالف قوله مخالفون (٢) ؛ لأنه الامام الفاضل والرئيس الكامل ، الذى أبان الله به الحق عند ظهور الضلالة ، واوضح به المناهج (٣) وقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائغين ، وشك الشاكين . فرحمة الله عليه من إمام مقدم ، وكبير مفهم ، وعلى جميع أئمة المسلمين .

وجملة قولنا : أنا نقر بالله تبارك وتعالى وملائكته وكتبه ورسله ، وماجاء من عندالله ، وماروى الثقات عن رسول الله ﷺ ، لا نرد من ذلك شيئا ، وأن الله عز وجل واحد أحد فرد صمد لاإله غيره (٣) لم يتخذ صاحبة ولا ولدا ، وأن محمد عبده ورسوله ، والجنة حق والنار حق ، وان الساعة آتية لاريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور ، وأن الله مستو على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش إستوى) وأن له وجهاً ، كما قال عز وجل : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وان له يدين ، كما قال عز وجل : (بل يداه مبسوطتان) وقال سبحانه وتعالى : (خلقت بيدي) وان له عينين بلا كيف : كما قال عز وجل : (تجري بأعيننا) وأن من زعم ان اسماء الله غيره كان ضالا ، وان لله تعالى علماً ، كما قال تعالى

---

(١) يقول به أبو عبد الله . زيادة في « الابانة ».

(٢) مجانبون . هكذا في الابانة .

(٣) المنهاج . أيضاً كذلك .

(٤) وعبارة « الابانة » : وأن الله عز وجل اله واحد لا اله الا هو فرد صمد .

(انزله بعلمه) وقال سبحانه : (وماتحمل من انثى ولاتضع إلا بعلمه) ونثبت لله قدرة وقوة . كما قال تعالى : (أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) ونثبت لله تعالى السمع والبصر ، ولا ننفي ذلك عنه كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج ، ونقول ان كلام الله تعالى غير مخلوق ، وأنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن ، كما قد قال سبحانه وتعالى : (إنما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وأنه لا يكون فى الأرض شيء من خير أو شر إلا ما شاء ، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله تعالى . وذكر الكلام فى مسائل القدر ، وخلق الأفعال .

إلى أن قال : (١) — ونقول : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، منه بدأ واليه يعود ، وأن من قال بخلق القرآن كان كافراً . وندين بأن الله تعالى يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ . ونقول : إن الكافرين إذا رآه المؤمنون عنه محجوبون (٢) كما قال الله عز وجل : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وأن موسى سأل الله عز وجل الرؤية فى الدنيا ، وأن الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكا ، فأعلم بذلك موسى أنه لا يراه فى الدنيا . ونرى الا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقة وشرب الخمر كما دانت بذلك الخوارج ، وزعمت أنهم بذلك كافرون . ونقول : إن من عمل كبيرة (٣) وما اشبهها مستحلا لها غير معتقد لتحريمها كان كافراً ، ونقول إن الاسلام أوسع من الايمان ، وليس كل اسلام إيماناً ، وندين بأن الله تعالى يقلب القلوب ، وأن القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن ، وأنه يضع السموات على أصبع والأرضين على

---

(١) انظر « الابانة » ص ٩ . ط . المنيرية .

(٢) وفي الابانة « ان الكافرين محجوبون عنه اذا رآه المؤمنون في الجنة كما قال الخ . »

(٣) في الابانة زيادة : من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقة .

أصبع ، كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ . وندين بأن لا ننزل أحداً من الموحدين المتمسكين بالايمان جنة ولا ناراً إلا من شهد له رسول الله ﷺ بالجنة . ونرجو الجنة للمذنبين ، ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين .
ونقول : ان الله عز وجل يخرج من النار قوماً بعدما امتحشوا بشفاعة محمد ﷺ.
ونؤمن بعذاب القبر ، و بأن الميزان حق ، والحوض حق ، والصراط حق ، والبعث بعد الموت حق ، وأن الله عز وجل يوقف العباد بالموقف و يحاسب المذنبين ، وأن الايمان قول وعمل يزيد و ينقص . ونسلم الروايات الصحيحة فى ذلك عن رسول الله ﷺ التى رواها الثقات عدلا عن عدل حتى تنتهي إلى رسول الله ﷺ .

وندين بحب السلف رضى الله عنهم الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه ﷺ ونثنى عليهم بما أثنى الله تعالى عليهم ونتولاهم (١) ونقول إن الامام (٢) بعد رسول الله ﷺ ابو بكر الصديق رضى الله عنه ، وأن الله سبحانه وتعالى أعز به الاسلام والدين ، وأظهره على المرتين ، وقدمه المسلمون للامامة كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة (٣) ثم عمر بن الخطاب رضوان الله عليه ، ثم عثمان نضر الله وجهه (٤) ، قتلوه قاتلوه ظلماً وعدواناً ، ثم علي بن أبي طالب رضى الله عنه .
فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ (٥) ، ونكف عما شجر بينهم .
وندين لله تعالى أن الأئمة الأربعة راشدين مهديين ، فضلاء لا يوازنهم فى الفضل غيرهم .

---

(١) أجمعين . في الابانة أيضاً .
(٢) في الابانة زيادة : الفاضل .
(٣) في الابانة زيادة وسموه بأجمعهم خليفة رسول الله .
(٤) في « الابانة » : وان قاتلوه قتلوه .
(٥) الابانة زيادة : وخلافتهم خلافة النبوة ، ونشهد بالجنة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بها ، ونتولى سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ونصدق بجميع الروايات التى يثبتها أهل النقل من النزول الى السماء الدنيا ، وأن الرب عز وجل يقول : « هل من سائل ، هل من مستغفر » وسائر ما اثبتوه ونقلوه ؛ خلافاً لما قاله أهل الزيغ والتضليل ، ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ واجماع المسلمين وما كان فى معناه ، ولا نبتدع فى دين الله تعالى بدعة لم يأذن الله تعالى بها ، ولا نقول على الله مالا نعلم . ونقول إن الله عز وجل يجيء يوم القيامة . كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وأن الله تعالى يقرب من عباده كيف شاء ، كما قال تعالى : (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) وكما قال عز وجل : (ثم دنى فتدلى . فكان قاب قوسين أو أدنى) ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد خلف كل بر وفاجر وسائر الصلوات والجماعات ، كما روي عن عبد الله بن عمر أنه كان يصلي خلف الحجاج ، ونرى المسح على الخفين سنة فى الحضر والسفر خلافاالقول من أنكر ذلك . ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والاقرار بإمامتهم ، وتضليل من رأى الخروج عليهم اذا ظهر منهم ترك الاستقامة . وندين بترك الخروج عليهم بالسيف ، وترك القتال فى الفتنة ، ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ ، ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير ومسألتهما المدفونين فى قبورهم ونصدق بحديث المعراج ، ونصحح كثيراً من الرؤيا فى المنام ، ونقر أن لذلك تفسيراً ، ونرى الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ، ونؤمن بأن الله تعالى ينفعهم بذلك ، ونصدق بان فى الدنيا سحرة وسحراً ، وأن السحر كائن موجود فى الدنيا ، وندين بالصلاة على من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم ، وتوارثهم . ونقر أن الجنة والنار مخلوقتان ، وأن من مات أو قتل فبأجله مات أو قتل ، وأن الأرزاق من قبل الله تعالى يرزقها عباده حلالا وحراماً ، وأن الشيطان يوسوس للانسان ويشككه ويخبطه ، خلافا لقول المعتزلة والجهمية ،

كما قال الله تعالى : (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) و كما قال : (من شر الوسواس الخناس . الذي يوسوس فى صدور الناس. من الجنة والناس) ونقول : إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله تعالى بآيات يظهرها عليهم ، وقولنا فى اطفال المشركين : إن الله يؤجج لهم ناراً فى الآخرة ثم يقول اقتحموها كما جاءت الرواية بذلك ، وندين بأن الله تعالى يعلم ما العباد عاملون ، والى ماهم صائرون ،وما كان وما يكون وما لا يكون ان لو كان كيف كان يكون ، و بطاعة الأئمة ونصيحة المسلمين ، ونرى مفارقة كل داعية الى بدعة، ومجانبة أهل الأهواء . وقال : وسنحتج لما ذكرنا من قولنا ومما بقي منه مما لم نذكره باباً ، باباً . وشيئاً شيئاً . ثم ذكر من دلائل ذلك وحججه (١) ما قد يذكر بعضه ان شاء الله تعالى عند الكلام على ما ذكره الرازي من الأدلة .

ما نقله الدارمي من مذاهب اهل السنة ومذاهب الجهمية في « الحد » و « النهاية » (٣)

وقال ابو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي فى كتابه الذي سماه : « نقض عثمان ابن سعيد ، على المريسى الجهمى العنيد ، فيما افترى على الله فى التوحيد» (٢) قال فيه : (باب الحد والعرش) وادعى المعارض أيضا أنه ليس له حد ولا غاية ولا نهاية . قال : وهذا الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته ، واشتق منه أغلوطاته ، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهماً اليها أحد من العالمين ، فقال له قائل ممن حاوره : قد علمت مرادك أيها الأعجمي تعنى أن الله تعالى لا شيء ؛ لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة ، وأنه لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة ، فالشيء أبداً موصوف لا محالة ،ولا شيء يوصف بلاحد ولا غاية ، وقولك : لا حد له . تعنى أنه لا شيء .

(١) انظر بقية كتاب الابانة .

(٢) وهو مطبوع بمطبعة أنصار السنة بمصر . بعنوان « رد الدارمي ... » .

(٣) هل يوصف الله بهما نفياً واثباتاً أم لا ؟

قال ابو سعيد : والله تعالى له حد لا يعلمه غيره ، ولايجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية فى نفسه ، ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك الى الله تعالى ، ولمكانه ايضا حد ، وهو على عرشه فوق سماواته . فهذان حدان اثنان . قال - وسئل ابن المبارك : بما نعرف ربنا ؟ قال : بأنه على العرش، بائن من خلقه . قيل : بحد ؟ قال : بحد . حدثناه الحسن بن الصباح البزار ، عن علي بن الحسين بن شقيق ، عن ابن المبارك . فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد رد القرآن وادعى أنه لا شيء ؛ لأن الله تعالى وصف حد مكانه فى مواضع كثيرة من كتابه ، فقال : (الرحمن على العرش استوى) (أأمنتم من فى السماء) (يخافون ربهم من فوقهم) (إني متوفيك و رافعك إلي) (إليه يصعد الكلم الطيب) فهذا كله وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله تعالى ، وجحد آيات الله تعالى ؛ وقال رسول الله ﷺ « إن الله فوق عرشه فوق سماواته » وقال للأمة السوداء : « أين الله ؟ قالت فى السماء ، قال اعتقها فإنها مؤمنة » فقول رسول الله ﷺ : «إنها مؤمنة» إنها لو لم تؤمن بأن الله فى السماء لم تكن مؤمنة ، وأنه لايجوز فى الرقبة المؤمنة إلامن يحد الله أنه فى السماء ، كما قال الله ورسوله ، فحدثنا أحمد بن منيع البغدادي الأصم ، حدثنا أبو معاوية ، عن شبيب بن شيبة ، عن الحسن ، عن عمران بن الحصين أن النبي ﷺ قال لأبيه : «ياحصين كم تعبد اليوم إلهاً ؟ قال : سبعة : ستة فى الأرض، وواحد فى السماء ، قال فأيهم تعد لرغبتك ورهبتك ؟ قال : الذي فى السماء » فلم ينكر النبي ﷺ على الكافر إذ عرف ان إله العالمين فى السماء ، كما قاله النبي ﷺ . فحصين في كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسى وأصحابه مع ماينتحلون من الاسلام ، إذ ميز بين الاله الخالق الذي في السماء و بين الآلهة والأصنام المخلوقة التى فى الأرض . وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين أن الله في السماء وحدوه بذلك إلا المريسي

الضال واصحابه ، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوه بذلك إذا حزب الصبي شيء يرفع يديه الى ربه يدعوه في السماء دون ماسواها ، فكل أحد بالله تعالى وبمكانه أعلم من الجهمية .

قال : ثم انتدب المعارض لتلك الصفات التي ألفها وعددها في كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك يتأولها ، ويحكم على الله تعالى وعلى رسوله فيها حرفاً بعد حرف ، وشيئاً بعد شيء بحكم بشر بن غياث المريسي ، لايعتمد فيها على إمام أقدم منه ، ولاأرشد منه عنده ، فاغتنمنا ذلك منه إذ صرح باسمه ، وسلم فيها حكمه ، لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء في كفره ، وهتوك ستره وافتضاحه في مصره ، وسائر الأمصار الذين سمعوا بذكره . وذكر الكلام في الصفات .

نقل الخلال لمذاهب أهل السنة في « الحد » أيضاً

وقال الخلال : في « كتاب السنة » (١) اخبرنا ابو بكر المروذى ، قال سمعت ابا عبدالله قيل له : روى عن علي بن الحسن ، بن شقيق ، عن ابن المبارك أنه قيل له : كيف نعرف الله عز وجل ؟ قال : على العرش بحد ، قال : قد بلغني ذلك عنه ، وأعجبه . ثم قال ابو عبدالله : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) ثم قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) . قال الخلال : أخبرنا الحسن ابن صالح العطار ، حدثنا هارون بن يعقوب الهاشمي ، سمعت ابى يعقوب بن العباس قال كنا عند ابى عبدالله ، قال : فسألناه عن قول ابن المبارك : قيل له كيف نعرف ربنا ؟ قال : في السماء السابعة ، على عرشه ، بحد . فقال أحمد : هكذا على العرش استوى بحد . فقلنا له : مامعنى قول ابن المبارك بحد ؟ قال لاأعرفه ، ولكن

---

(١) قال ابن تيمية رحمه الله : « كتاب السنة » للخلال هو أجمع كتاب يذكر فيه أقوال أحمد في مسائل الأصول الدينية وان كان له أقوال زائدة على ما فيه . ج ٧ ص ٣٩٠ من مجموع فتاويه .

لهذا شواهد من القرآن في خمسة مواضع (اليه يصعد الـكلم الطيب) (أأمنتم من في السماء) و (تعرج الملائـكة والروح اليه) وهو على العرش وعلمه مع كل شيء قال الخلال : وأخبرنا محمد بن علي الوراق ، حدثنا ابو بـكر الأثرم ، حدثنا محمد ابن ابراهيم القيسى ، قال : ــ قلت لأحمد بن حنبل : يحكى عن ابن المبـارك قيل له : كيف نعرف ربنا ؟ قال : في السماء السابعة ، على عرشه بحد . فقال أحمد هـكذا هو عندنا . قال الخلال : أخبرنا حرب بن اسماعيل ، قال قلت لاسحاق ــ يعنى ابن راهويه ــ: على العرش بحد ؟ قال : نعم بحد ، وذكر عن ابن المبـارك قال هو على عرشه بائن من خلقه بحد .

نقل حرب لمذهبهم أيضا فيه

وقد ذكر أيضا حرب بن اسماعيل (١) فى آخر كتابه في المسائل كلها ــ هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتـدى بهم فيها وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق والشام والحجاز وغيرهم عليها ، فمن خالف شيئا من هذه المذاهب أو طعن فيها ، أو عاب قائلها : فهو مبتـدع خارج عن الجماعة ، زائل عن منهج السنة وسبيل الحق ، وهو مذهب احمد ، واسحـاق ابن ابراهيم بن مخلد ، وعبدالله بن الزبير الحميـدي (٢) وسعيد بن منصور (٣) وغيرهم ممن جالسنا وأخذنا عنهم العلم ، فكان من قولهم ــ أن الايمان قول وعمل ــ الى أن قال : ــ وخلق الله سبع سماوات بعضها فوق بعض ، وقد تقدم حكاية

---

(١) حرب بن اسماعيـل بن خلف الحنظلي الكرمانـي . انظر طبقات الحنابلـة جـ ١ ص ١٤٥ ، ١٤٦ ، قال ابن القيم (حرب الكرماني) صاحب أحمد واسحاق رحمهم الله تعالى ، له مسائل جليلة عنهما . أ هـ . « اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية » طبع مصر سنة ١٣٥١ هـ .

(٢) أحد شيوخ النبل ، شيخ البخاري امام أهل الحديث والفقه في وقته وهو أول رجـل افتتح به البخاري صحيحه . ابن القيم ، المرجع السابق .

(٣) بن شعبة الخراساني (أبو عثمان) المروزي ، حافظ ، محدث مفسر ، من مؤلفاتـه « السنن » تحت الطبع . وتفسير القرآن الكريم .

قوله — إلى قوله — لأن الله تبارك وتعالى على العرش فوق السماء السابعة العليا يعلم ذلك كله ، وهو بائن من خلقه ، لايخلو من علمه مكان ، ولله عرش ، وللعرش حملة يحملونه ؛ وله حد ، الله تعالى أعلم بحده ؛ والله تعالى على عرشه عز ذكره ، وتعالى جده ، ولا إله غيره . ولكن هذا اللفظ يحتمل أن يعود فيه الحد الى العرش ، بل ذلك أظهر فيه

ومن اثبت « الحد » و « الغاية » من السلف نفى علمنابكيفيتهما، كالصفات

قال القاضي ابو يعلى في « كتاب ابطال التأويل » : رأيت بخط أبي إسحاق ، حدثنا أبو بكر أحمد بن نصر الرفاء ، سمعت أبا بكر ابن أبي داود ، سمعت ابي يقول : جاء رجل الى أحمد بن حنبل ، فقال : لله تعالى حد ؟ فقال : نعم ، لا يعلمه إلا هو ، قال الله تبارك وتعالى : (وترى الملائكة حافين من حول العرش) يقول محدقين .

وروى الخلال ايضاً في « كتاب السنة» أخبرني يوسف بن موسى أن أبا عبد الله قيل له : ولا يشبه ربنا تبارك وتعالى شيئاً من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه ؟ قال : نعم (ليس كمثله شيء) . قال : أخبرني عبيد الله بن حنبل ، حدثني أبي حنبل بن اسحاق ، قال - قال عمي : نحن نؤمن بالله تعالى على العرش كيف شاء وكما شاء ، بلا حد ولا صفة يبلغها واصف ويحده أحد ، فصفات الله له ومنه ، وهو كما وصف نفسه لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية ، وهو يدرك الأبصار ، وهو عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، ولا يدركه وصف واصف ، وهو كما وصف نفسه ، ليس في الله شيء محدود ، ولا يبلغ علم قدرته أحد ، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه (ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير) وكان الله تعالى قبل أن يكون شيئاً ، والله تعالى الأول ، وهو الآخر ولا يبلغ أحد حد صفاته ، والتسليم لأمر الله ، والرضا بقضائه . نسأل الله التوفيق والسداد ، إنه على كل شيء قدير .

فهو فى هذا الكلام أخبر أنه بلا حد ولا وصف يبلغها واصف أو بحد أحد فنفى أن تحيط به صفة العباد أو حدهم ، وكذلك قال : (لا تدركه الأبصار) بحد ولا غاية . فبين أن الأبصار لا تدرك له حداً ولا غاية . وقال أيضاً : ولا يدركه صفة واصف ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله تعالى شيء محدود ؛ كما قال بعد هذا : ولا يبلغ أحد حد صفاته . فنفى في هذا الكلام كله أن يكون وصف العباد أو حد العباد يبلغه أو يدركه ، كما لا تدركه الأبصار .

قال الخلال : وأخبرنى علي بن عيسى أن حنبل حدثهم ، قال سألت : أبا عبد الله عن الأحاديث التى تروى « أن الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا » و « أن الله تعالى يرى » و « أن الله تعالى يضع قدمه » وما أشبه هذه الأحاديث فقال أبو عبد الله : نؤمن بها ، ونصدق بها ، ولا كيف ولا معنى ، ولا نرد منها شيئاً ، ونعلم أن ما جاءت به الرسل حق ، ونعلم أن ما ثبت به الرسول حق إذا كانت باسانيد صحيحة ، ولا نرد على قوله ، ولا نصف الله تبارك وتعالى بأعظم مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية . وقال حنبل فى مواضع أخر : (ليس كمثله شيء) فى ذاته كما وصف به نفسه ، قد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه فحد لنفسه صفة ليس يشبهه شيء ، فيعبد الله تعالى بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف نفسه ، قال تعالى : (وهو السميع البصير) وقال حنبل فى مواضع أخر قال : فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، ولا يبلغ الواصفون ، وصفاته منه وله ، ولا نتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال ؛ و نصفه كما وصف نفسه تعالى ولا نتعدى ذلك ولا تبلغه صفة الواصفين ، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت ، و وصف وصف به نفسه : من كلام ، ونزول ، وخلوة بعبده يوم القيامة ، و وضع كنفه عليه ، هذا كله يدل على أن الله تعالى يرى فى الآخرة ، والتحديد فى هذا بدعة ، والتسليم لله بأمره بغير صفة

ولا حد إلا ما وصف به نفسه ، سميع ، بصير ، لم يزل متكلما ، حياً عالماً غفوراً ، عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، فهذه صفاته وصف بها نفسه لا تدفع ولا ترد ، وهو على العرش بلا حد ، كما قال : (ثم استوى على العرش) كيف شاء ، المشيئة اليه عز وجل ، والاستطاعة له (ليس كمثله شيء) وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه ، سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، قول ابراهيم لأبيه : (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) فثبت أن الله سميع بصير ، صفاته منه ، لا نتعدى القرآن والحديث والخبر « يضحك الله » ولا يعلم كيف ذلك إلا بتصديق الرسول ﷺ وتثبيت القرآن ، لا يصفه الواصفون ، ولا يحده احد ، تعالى الله عما يقول الجهمية والمشبهة .

وقال ابو عبدالله : قال لي اسحاق بن ابراهيم لما قرأ الكتاب بالمحنة : تقول (ليس كمثله شيء) ؟ فقلت له : (ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير) قال : ماأردت بها ؟ قلت القرآن وصفه (١) من صفات الله وصف بها نفسه ، لا ننكر ذلك ولا نرده . قلت له : المشبهة مايقولون ؟ قال : من قال بصر كبصري ويد كيدي . وقال حنبل في موضع آخر ــ وقد تقدم ــ فقد شبه الله تعالى بخلقه ، وهذا يحده ، وهذا كلام سوء ، وهذا محدود ، الكلام في هذا لا أحبه . قال أبو عبدالله : جردوا القرآن ، وقال النبي ﷺ : « يضع قدمه » نؤمن به ، ولا نحده ولا نرده على رسول الله ﷺ ، بل نؤمن به ، قال الله تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) فقد أمرنا الله عز وجل بالأخذ بما جاء به والنهي عما نهى ، وأسماؤه وصفاته منه غير مخلوقة ، ونعوذ بالله من الزلل والارتياب والشك ، إنه على كل شيء قدير . وقال الخلال . وزادني ابو القاسم عن حنبل

---

(١) لعله : صفة .

فى هذا الكلام ، وقال تبارك وتعالى : (لاإله الا هو الحي القيوم) (لا إله الاهو ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر) هذه صفات الله عز وجل وأسماؤه تبارك وتعالى .

فلا منافاة بين اثبات الحد ونفيه في كلام السلف

فهذا الكلام من الامام أبى عبدالله احمد رحمه الله يبين أنه نفى أن العباد يحدون الله تعالى أو صفاته بحد ، أو يقدرون ذلك بقدر ، أو أن يبلغوا الى أن يصفوا ذلك ؛ وذلك لاينافي ماتقدم من اثبات أنه فى نفسه لهحد يعلمه هو لايعلمه غيره، أو أنه هو يصف نفسه . وهكذا كلام سائر أئمة السلف يثبتون الحقائق وينفون علم العباد بكنهها كما ذكرنا من كلامهم في غير هذا الموضع مايبين ذلك .

ولا تناقض في كلام احمد بين اثبات الحد ونفيه ، كما ظنه بعض أصحابه

وأصحاب الامام أحمد منهم من ظن أن هذين الكلامين يتناقضان فحكى عنه في اثبات الحد لله تعالى روايتين ، وهذه طريقة الروايتين والوجهين . ومنهم من نفى الحد عن ذاته تعالى ونفى علم العباد به كما ظنه موجب مانقله حنبل ، وتأول مانقله المروذى والأثرم وأبو داود وغيرهم من اثبات الحد له على أن المراد اثبات حد للعرش . ومنهم من قرر الأمر كما يدل عليه الكلامان ، أو تأول نفي الحد بمعنى آخر ، والنفي هوطريقة القاضى أبى يعلى أولا فى« المعتمد» وغيره ، فإنه كان ينفى الحد والجهة ، وهو قوله الأول ، قال :

فصل

وقد وصف الله تعالى نفسه بالاستواء على العرش ، والواجب اطلاق هذه الصفة من غير تفسير ولاتأويل ، وأنه استواء الذات على العرش ، لا على معنى العلو والرفعة ، ولاعلى معنى الاستيلاء والعلم ، وقد قال أحمد فى رواية حنبل : نحن

نؤمن أن الله تعالى على العرش كيف شاء و كما شاء بلا حد ولاصفة يبلغها واصف أو يحده أحد . قال : فقد اطلق القول في ذلك من غير كيفية الاستواء . وقد علق القول فى موضع آخر . فقال فى رواية المروذي : يروى عن ابن المبارك انه قيل له كيف نعرف الله تعالى ؟ قال : على العرش بحد . قال : قد بلغنى ذلك وأعجبه . قال القاضى : وهذا محمول على أن الحد راجع الى العرش لا إلى الذات ولا إلى الاستواء ، وقصد أن يبين أن العرش مع عظمته محدود .

قلت : وهذا الذى قاله القاضى فى الاستواء هنا هو الذى يقوله أئمة الأشعرية المتقدمين ، وهو قريب من قول أبي محمد ابن كلاب وأبى العباس القلانسى وغيرهم من أهل الحديث والفقه ، ولهذا قال : خلافاً لمن قال من المعتزلة معناه الاستيلاء والغلبة ؛ وخلافاً لمن قال من الأشعرية : معناه العلو من طريق الرتبة والمنزلة والعظمة والقدرة . وهذا قول بعض الأشعرية لا أئمتهم المتقدمون . قال : وخلافاً للكرامية والمجسمة : معناه المماسة للعرش بالجلوس عليه . ثم انه قال فى الحجة : والذى يبين صحة ماذكرنا أنه مقالة السلف من أهل اللغة وغيرهم ، فذكر ابن قتيبة (١) فى كتاب « مختلف الحديث » (٢) (الرحمن على العرش استوى) استقر كما قال تعالى : (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك) أى استقررت ؛ وذكر ابن بطة عن ابن الاعرابي : قال : أرادني ابن أبي دواد أن أطلب فى بعض لغات العرب ومعانيها (الرحمن على العرش استولى) فقلت : والله مايكون هذا

---

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري النحوي صاحب « أدب الكاتب » كان فاضلا ثقة ، قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله وهو يوازن بينه وبين ابن الأنباري : « وليس ابن الأنباري بأعلم بمعاني القرآن والحديث وأتبع للسنة من ابن قتيبة ولا أفقه في ذلك وان كان ابن الأنباري من أحفظ الناس للغة ، لكن باب فقه النصوص غير باب حفظ ألفاظ اللغة » . ومن تصانيف ابن قتيبة غريب القرآن وغريب الحديث ، توفي سنة ٢٧٦ .

(٢) أو « تأويل مختلف الحديث » وقد طبع بمصر عام ٣٢٦ . وانظر النقل الذي ذكره الشيخ عنه ص ٣٤٤ .

ولا أصبته ، وقال يزيد بن هارون : من زعم أن (الرحمن على العرش استوى) على خلاف مايقر فى قلوب العامة فهو جهمي . وعن عبدالوهاب (١) قال : (الرحمن على العرش استوى) قال : قعد (١) وعن ابن المبارك قال : الله على العرش بحد .

والقاضى في هذا الكتاب ينفى الجهة عن الله كما قد صرح بذلك فى غير موضع ، كما ينفى أيضاً هو وأتباعه كأبي الحسن ابن الزاغونى وغيره التحيز والجسم والتركيب والتأليف والتبعيض ونحو ذلك ، ثم رجع عن نفي الجهة والحد وقال : باثبات ذلك ، كما ذكر قوليه جميعاً . فقال : في كتاب « إبطال التأويلات لأخبار الصفات» لما تكلم على حديث الأوعال : فإذا ثبت أنه تعالى على العرش ، فالعرش في جهة وهو على عرشه ، وقد منعنا فى كتابنا هذا فى غير موضع اطلاق الجهة عليه ، والصواب جواز القول بذلك ؛ لأن أحمد قد اثبت هذهالصفة التي هي الاستواء على العرش ، وأثبت أنه فى السماء ، وكل من أثبت هذا اثبت الجهة وهم اصحاب ابن كرام وابن مندة الأصبهانى المحدث ، والدلالة عليه ان العرش فى جهة بلا خلاف ، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستوعلى العرش ، فاقتضى أنه فى جهة ؛ ولأن كل عاقل من مسلم وكافر اذا دعا الله تعالى فإنما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء ، وفي هذا كفاية ، ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية يقولون : ليس هو فى جهة ولا خارجاً منها ، وقائل هذا بمثابة من قال باثبات موجود مع وجود

---

(١) كذا بالأصل ٠ وأقوال السلف وأئمة اللغة في تفسير الاستواء أربعة : (الأول) قول أبي العالية والحسن البصري والربيع بن أبي أنس : ارتفع ٠ (الثاني) قول مجاهد وروى عن الحسن وأبي العالية والربيع : علا ٠ (الثالث) قول ابن المبارك استقر (الرابع) قول أبي عبيدة : صعد ٠ ذكر ذلك المؤلف في ج ٥ ص ٥١٨ ـ ٥٢٠ ، ج ١٦ ص ٣٥٩،٣٩٩،٤٠٠ ، وقد أشار ابن القيم الى هذه الأقوال الأربعة في « النونية » ٠ ط ٠ مصر ص ٦٧ ، ٦٨ حيث قال :

فلهم عبارات عليها أربع ... قد حصلت للفارس الطعان
وهي استقر ، وقد علا ، وكذلك ار ... تفع الذي ما فيه من نكران
وكذاك قد صعد الذي هو رابع ... وأبو عبيدة صاحب الشيباني
يختار هذا القول في تفسيره ... أدرى من الجهمي بالقرآن

غيره ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا معه ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل : طلبته فلم أجده فى موضع ما وبين قوله طلبته فاذا هو معدوم . قال : وقد احتج ابن منده على اثبات الجهة بأنه لما نطق القرآن بأن الله تعالى على العرش وأنه في السماء وجاءت السنة بمثل ذلك و بأن الجنة مسكنه وأنه فى ذلك وهذه الأشياء أمكنة فى أنفسها فدل على أنه فى مكان .

قلت : وهذا الكلام من القاضي وابن منده ونحوهما يقتضى أن الجهة أمر وجودي ،ولهذا حكوا عن النفاة أنه ليس فى جهة ولاخارجا منها ، وأنها غيره .وفى كلامه الذي سيأتى مايقتضى أن الجهة والحد هي من الله تعالى وهو ماحاذى لذات العرش فهو الموصوف بأنه جهة وحد . ثم ذكر أن ذلك من صفات الذات .

ثم قال : واذا ثبت استواؤه وأنه فى جهة وأن ذلك من صفات الذات فهل يجوز اطلاق الحد عليه ؟ قد أطلق أحمد القول بذلك فى رواية المروذى وقد ذكر له قول ابن المبارك : نعرف الله على العرش بحد ، فقال أحمد : بلغنى ذلك ، وأعجبه . وقال الأثرم : قلت لأحمد يحكى عن ابن المبارك : نعرف ربنا فى السماء السابعة على عرشه بحد ، فقال احمد : هكذا هو عندنا . قال : ورأيت بخط أبي اسحاق ، حدثنا ابو بكر أحمد بن نصر الرفاء، قال: سمعت ابا بكر بن أبي داود، قال سمعت ابي يقول : جاء رجل الى أحمد بن جنبل . فقال : لله تبارك وتعالى حد ؟ قال : نعم ، لا يعلمه إلا هو ، قال الله تعالى : (وترى الملائكة حافين من حول العرش) يقول: محدقين . قال : فقد أطلق أحمد القول بإثبات الحد لله تعالى، وقد نفاه فى رواية حنبل ، فقال: نحن نؤمن بان الله تعالى على العرش كيف شاء و كما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد . فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الحد الذى يعلمه خلقه ، والموضع الذى أطلقه محمول على معنيين (أحدهما) على معنى انه

تعالى فى جهة مخصوصة وليس هو ذاهبا فى الجهات الستة بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل فى كل الجهات ، وهذا معنى قول أحمد : حد لايعلمه إلا هو . (والثاني) أنه على صفة يبين بها من غيره و يتميز ، ولهذا يسمى البواب حدادا ؛ لأنه يمنع غيره من الدخول ، فهو تعالى فرد واحد ممتنع عن عن الاشتراك له في أخص صفاته .

قال : وقد منعنا من اطلاق القول بالحد فى غير موضع من كتابنا ؛ و يجب أن يجوز على الوجه الذى ذكرنا .

ثم قال : و يجب أن يحمل اختلاف كلام أحمد في اثبات الحد على اختلاف حالتين، فالموضع الذى قال: إنه على العرش بحد. معناه أنما حاذى العرش من ذاته هوحد له وجهة له ، والموضع الذى قال: هوعلى العرش بغير حد. معناه ماعدى الجهة المحاذية للعرش ، وهى الفوق والخلف والأمام واليمنة واليسرة . و كان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش و بين غيرها ماذكرنا أن جهة التحت تحاذى العرش بما قد ثبت من الدليل ، والعرش محدود ، فجاز أن يوصف ماحاذاه من الذات أنه حدوجهة ، وليس كذلك فيما عداه ، لأنه لايحاذى ماهو محدود، بل هو مار فى اليمنة واليسرة والفوق والأمام والخلف إلى غير غاية ؛ فلذلك لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة . وجهة العرش تحاذى ماقابله من جهة الذات ، ولم تحاذ جميع الذات لأنه لانهاية لها .

قلت : هذا الذى جمع به بين كلامي أحمد ، وأثبت الحد والجهة من ناحية العرش والتحت دون الجهات الخمس يخالف مافسر به كلام أحمد أولا من التفسير المطابق لصريح الفاظه حيث قال : فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الذى يعلمه خلقه . والموضع الذى اطلقه محمول على معنيين (أحدهما) يقال على

جهة مخصوصة وليس هو ذاهبا في الجهـات ؛ بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل فى كل الجهات ، وهذا معنى قول احمد : حـد لايعلمه إلا هو . (والثاني) أنه على صفة يبين بها عن غيره و يتميز ، فهو تعالى فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له فى أخص صفاته ، قال وقد منعنا من إطلاق القول بالحد فى غـير موضع من كتابنا ، و يجب أن يجوز على الوجه الذى ذكرناه . فهذا القول الوسط من أقوال القاضى الثلاثة هو المطابق لـكلام أحمد وغيره من الأئمة ، وقـد قال : إنه تعالى فى جهة مخصوصة وليس هو ذاهباً فى الجهات بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات ، وهذا معنى قول أحمد : حدلا يعلمه إلا هو . ولو كان مراد أحمد رحمه الله الحد من جهة العرش فقط لـكان ذلك معلوماً لعباده ، فانهم قد عرفوا أن حده من هذه الجهة هو العرش ، فعلم ان الحد الذى لايعلمونه مطلق لايختص بجهة العرش .

وروى شيخ الاسلام (١) فى « ذم الـكلام» (٢) ماذكره حرب بن اسماعيل الـكرمانى (٣) فى مسائله (٤) قال : قلت : لاسحاق بن ابراهيم ـ وهـو الامام المشهور المعروف بابن راهويه ـ ماتقول فى قوله تعالى : (مايكون من نجوى ثلاثة) الآية ؟ قال : حيث ما كنت هو أقرب اليك من حبل الوريد ، وهـو بائن من خلقه . قلت : لاسحاق على العرش بحد ؟ قال نعم بحد ، وذكره عن ابن المبارك قال هو على عرشه بائن من خلقه بحد . وقال حرب أيضاً : قال اسحاق بن ابراهيم لايجوز الخوض فى أمر الله تعالى كما يجوز الخوض فى فعل المخلوقين ، لقـول الله تعالى : (لايسأل عما يفعل وهم يسألون) . ولايجوز لأحد أن يتوهم على الله بصفاته

---

(١) أبو اسماعيل الأنصاري الهروي .

(٢) وتقدمت الاشارة اليه .

(٣) ـ (٤) صاحب أحمد واسحاق ، وله مسائل جليلة عنهما . ابن القيم . وانظر ترجمته في « طبقات الحنابلة » .

وأفعاله يعني كما نتوهم فيهم ؛ و إنما (١) يجوز التفكر والنظر فى أمر المخلوقين ، وذكر أنه يمكن أن يكون الله عز وجل موصوفاً بالنزول كل ليلة اذا مضى ثلثاها الى سماءالدنيا كمايشاء ، ولايسأل كيف نزوله ، لأن الخالق يصنع ماشاء كما شاء .

وروى شيخ الاسلام (٢) عن محمد بن اسحاق الثقفى ، سمعت اسحاق بن ابراهيم الحنظلى ، قال : دخلت يوماً على طاهر بن عبدالله وأظنه عبدالله بن طاهر (٣) وعنده منصور بن طلحة ، فقال لي منصور : يا أبا يعقوب ! تقول « إن الله ينزل الى سماء الدنيا كل ليلة » ؟ قلت : ونؤمن به ، إذا أنت لاتؤمن إن لك رباً فىالسماء فلا تسألنى عنهذا ؟! فقال ابن طاهر : ألم انهك عنهذا الشيخ. و روى عن محمد بن حاتم ، سمعت اسحاق بن راهو يه يقول : قال لي عبدالله بن طاهر ياأبا يعقوب ! هذه الأحاديث التى تروونها او قال ترونها في النزول ماهي ؟ قال : قلت : أيها الأمير ! هذه الأحاديث جاءت مجيء الأحكام الحلال والحرام، ونقلها العلماء ، ولايجوز أن ترد ، هي كما جاءت بلا كيف ، فقال عبدالله بن طاهر . صدقت ، ما كنت اعرف وجوهها حتى الآن . وفي رواية قال : رواها من روى الطهارة والغسل والصلاة والاحكام وذكر اشياء ، فإن يكونوا مع هذه عدولا و إلا فقد ارتفعت الاحكام و بطل الشرع ، فقال له : شفاك الله كما شفيتنى أو كما قال . (٤)

---

(١) وفي « صون المنطق » : تعميم . وقد صححت هذا النقل من « بيان » موافقة صريح المعقول ، لصحيح المنقول للمؤلف . وقد تقدم هذ النقل محرفاً .

(٢) الهروي كما تقدم

(٣) عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب الخزاعي م ٢٣٠ .

(٤) أشار بن تيمية الى هذه المناظرة وطرقها في « شرح حديث النزول » في المجلد (٥) ص ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ من مجموع فتاويه . ط . الرياض . وانظر « صون المنطق » ص ٦٨.

وروى أيضاً شيخ الاسلام ما ذكره أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم (١) في « الرد على الجهمية » حدثنا علي بن الحسن السلمي ، سمعت أبي يقول : حبس هشام بن عبيد الله — وهو الرازي — (٢) صاحب محمد بن الحسن الشيباني (٣) رجلا فى التجهم ، فتاب ، فجيء به إلى هشام ليمتحنه (٤) فقال : الحمد لله على التوبة (٥) أتشهد أن الله تعالى على عرشه بائن من خلقه ؟ فقال : أشهد أن الله على عرشه ، ولا أدري ما بائن من خلقه . فقال : ردوه الى الحبس فإنه لم يتب .

قال شيخ الاسلام (٦) : شرحت « مسألة حد البينونة » فى « كتاب الفاروق » باب أغنى عن تكريره هاهنا .

قال شيخ الاسلام : وسألت يحيي بن عمار (٧) عن أبي حاتم ابن حبان البستى (٨) قلت : رأيته ؟ قال : كيف لم أره ، ونحن أخرجناه من سجستان ، كان له علم كثير ، ولم يكن له كبير دين ، قدم علينا فانكر الحد لله فأخرجناه من سجستان .

وانكر طائفة من اهل اللغة والحديث - ممن يرى راي الكلابية - الحد، ومنهم الخطابي وابو حاتم

قلت : وقد انكره طائفة من أهل الفقه والحديث ممن يسلك في الاثبات مسلك ابن كلاب والقلانسى وأبي الحسن (٩) ونحوهم فى هذه المعانى ولا يكاد

(١) ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن ادريس الرازي الامام بن الامام صاحب « كتاب علل الحديث » المتوفي ٢٩١ .

(٢) المتوفي سنة ٢٢١ هـ .

(٣) صاحب أبي حنيفة م ١٨٩ .

(٤) وفي الحموية : ليطلقه .

(٥) فقال . « الحموية » .

(٦) أبو اسماعيل الأنصاري الهروي .

(٧) الشيباني السجستاني . وتقدم .

(٨) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ التميمي البستي الشافعي صاحب « الصحيح »

(٩) الأشعري .

يتجاوز ما أثبته أمثال هؤلاء ، مع ماله من معرفة بالفقه والحديث كأبي حاتم هذا ، وأبي سليمان الخطابي وغيرهما ؛ ولهذا يوجد للخطابي وأمثاله من الكلام ما يظن أنه متناقض حيث يتأول تارة ويتركه أخرى ، وليس بمتناقض فان أصله ان الصفات التي في القرآن والأخبار الموافقة له ، أو ما في الاخبار المتواترة دون ما في الأخبار المحضة ، أو دون ما في غير المتواترة ، وهذه طريقة ابن عقيل ونحوه. وهي احدى طريقي أئمة الأشعرية كالقاضي أبي بكر ابن الباقلاني ، وهم مع هذا يثبتونها صفات معنوية .

قال الخطابي : في « الرسالة الناصحة » له: ومما يجب أن يعلم في هذا الباب ويحكم القول فيه أنه لا يجوز أن يعتمد في الصفات إلا الأحاديث المشهورة إذ قد ثبت صحة أسانيدها وعدالة ناقليها ، فان قوماً من أهل الحديث قد تعلقوا منها بألفاظ لا تصح من طريق السند ، وإنما هي من رواية المفاريد والشواذ ، فجعلوها أصلا في الصفات وأدخلوها في جملتها ، كحديث الشفاعة ، وما روي فيه من قوله ﷺ « فأعود الى ربي فأجده بمكانه ، أو في مكانه » فزعموا على هذا المعنى أن لله تعالى مكانا ؛ تعالى الله عن ذلك ، وإنما هذه لفظة تفرد بها من هذه القصة شريك بن عبد الله ابن أبي نمر وخالفه أصحابه فيها ولم يتابعوه عليها ، وسبيل مثل هذه الزيادة أن ترد ولا تقبل لاستحالتها ، ولأن مخالفة أصحاب الراوي له في روايته كاختلاف البينة ، وإذا تعارضت البينتان سقطتا معاً . وقد تحتمل هذه اللفظة لو كانت صحيحة أن يكون معناها أن يجد ربه عز وجل بمكانه الأول من الاجابة في الشفاعة والاسعاف بالمسألة ، إذ كان مروياً في الخبر أنه يعود مراراً فيسأل ربه تعالى في المذنبين من أمته كل ذلك يشفعه فيهم ويشفعه في مسألتهم .

قال : ومن هذا الباب أن قوماً منهم زعموا أن الله حداً ، وكان أعلا ما احتجوا به فى ذلك حكاية عن ابن المبارك قال علي بن الحسن بن شقيق : قلت لابن المبارك : نعرف ربنا بحد ، أو نثبته بحد ؟ فقال : نعم بحد . فجعلوه اصلا فى هذا الباب ، وزادوا الحد فى صفاته ، تعالى الله عن ذلك ، سبيل هؤلاء القوم عفانا الله وإياهم أن يعلموا أن صفات الله تعالى لاتؤخذ إلا من كتاب أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس كائنا من كان ، علت درجته أو نزلت ، تقدم زمانه أو تأخر ، لأنها لاتدرك من طريق القياس والاجتهاد فيكون فيها لقائل مقال ، ولناظر مجال ، على أن هذه الحكاية قد رويت لنا أنه قيل له : أنعرف ربنا بجد ؟ قال : نعم بجد (بالجيم) لا بالحاء ، وزعم بعضهم أنه جائز أن يقال له تعالى حد لا كالحدود ، كما نقول يد لا كالأيدى . فيقال له انما أحوجنا إلى أن نقول يد لا كالأيدي ، لأن اليد قد جاء ذكرهافى القرآن وفى السنة فلزم قبولها ولم يجز ردها فأين ذكر الحد فى الكتاب والسنة حتى نقول : حد لا كالحدود كما نقول يد لا كالأيدي ؟! أرأيت إن قال جاهل : رأس لا كالرؤوس قياساً على قولنا يد لا كالأيدي هل تكون الحجة عليه إلا نظير ما ذكرناه فى الحد من أنه لما جاء ذكر اليد وجب القول به ولما لم يجيء ذكر الرأس لم يجز القول به ؟!

قلت : اهل الاثبات المنازعون للخطابى وذويه يجيبون عن هذا بوجوه :

اجوبة اهل الاثبات لهؤلاء ، وهو قاعدة في استعمال الألفاظ التي لم ترد لرد الشبه

أحدها ـ أن هذا الكلام الذى ذكره إنما يتوجه لو قالوا إن له صفة هي « الحد » كما توهمه هذا الراد عليهم ؛ وهذا لم يقله أحد ولايقوله عاقل ؛ فإن هذا الكلام لاحقيقة له ؛ إذ ليس فى الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات ـ كما وصف باليد والعلم ـ صفة معينة يقال لها « الحد » وإنما الحد مايتميز به الشى

عن غيره من صفته وقدره ، كما هو المعروف فى لفظ الحد فى الموجودات : فيقال حد الانسان ، وحد كذا . وهي من الصفات المميزة له ، و يقال : حد الدار ، والبستان . وهي جهاته وجوانبه المميزة له . ولفظ الحد فى هذا أشهر فى اللغة والعرف العام ونحو ذلك . [و] لما كان الجهمية يقولون مامضمونه : إن الخالق لايتميز عن الخلق ، فيجحدون صفاته التى تميز بها و يجحدون قدره ، حتى يقول المعتزلة إذا عرفوا أنه حي عالم قدير قدعرفنا حقيقته وماهيته ، و يقولون إنه لايباين غيره ، بل إما أن يصفوه بصفة المعدوم فيقولوا : لاداخل العالم ولاخارجه ، ولا كذا ولا كذا ، أو يجعلوه حالا فى المخلوقات أو وجود المخلوقات ، فبين ابن المبارك أن الرب سبحانه وتعالى على عرشه مباين لخلقه منفصل عنه ، وذكر الحد لأن الجهمية كانوا يقولون : ليس له حد ، وما لاحد له لايباين المخلوقات ، ولايكون فوق العالم ؛ لأن ذلك مستلزم للحد ، فلما سألوا أمير المؤمنين فى كل شيء عبدالله بن المبارك بماذا نعرفه ؟ قال : بأنه فوق سماواته على عرشه ، بائن من خلقه . فذكروا لازم ذلك الذى تنفيه الجهمية ، و بنفيهم له ينفون ملزومه الذي هو موجود فوق العرش ومباينته للمخلوقات ، فقالوا له : بحد ؟ قال : بحد . وهذا يفهمه كل من عرف مابين قول المؤمنين أهل السنة والجماعة و بين الجهمية الملاحدة من الفرق .

الوجه الثاني ـ قوله : سبيل هؤلاء أن يعلموا أن صفات الله تعالى لاتؤخذ إلا من كتاب الله او من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس . فيقولون له : لو وفيت أنت ومن اتبعته باتباع هذه السبيل لم تحوجنا نحن وأئمتنا الى نفي بدعتكم ؛ بل تركتم موجب الكتاب والسنة فى النفي و الاثبات :

أما فى النفي فنفيتم عن الله تعالى أشياء لم ينطق بها كتاب ولاسنـة ولا إمام من أئمة المسلمين ؛ بل والعقل لايقضي بذلك عند التحقيق ، وقلتم إن العقل نفاها فخالفتم الشريعة بالبدعة والمناقضة المعنوية ، وخالفتم العقول الصريحة ، وقلتم ليس هو بجسم ولاجوهر ولا متحيز ولافى جهة ولايشار اليه بحس، ولايتميز منه شيء عن شيء ، وعبرتم عن ذلك بأنه تعالى ليس بمنقسم ولا مركب ، وأنه لاحد له ولا غاية تريدون بذلك انه يمتنع عليه ان يـكون له حد وقدر ، أو يـكون له قدر لايتناها [و] أمثال ذلك . ومعلوم أن الوصف بالنفي كالوصف بالاثبات ، فكيف ساغ لـكم هذا النفي بلا كتاب ولاسنة ، مع اتفاق السلف على ذم من ابتدع ذلك ، وتسميتهم إياهم جهمية ، وذمهم لأهل هذا الـكلام ؟ !

وأما فى الاثبات فإن الله تعالى وصف نفسه بصفات ووصفه رسوله بصفات ، فكنتم أنتم الذين تزعمون أنـكم من أهل السنة والحديث ـ دع الجهمية و المعتزلة ـ تارة تنفونها وتحرفون نصوصها ، أو تجعلونها لاتعلم الا أماني وهذا مما عاب اللـه تعالى به أهل الـكتاب قبلنا ، وتارة تقرونها اقراراً تنفون معه ماأثبته المنصوص من أن (١) يـكون النصوص نفته ؛ وتاركين من المعـــاني التى دلت عليه مالاريب فى دلالتها عليه ؛ مع مافى جمعهم بين الأمور المتناقضة من مخالفة صريح المعقول . فأنت وأئمتك في هذا الذى تقولون إنـكم تثبتونه : إما أن تثبتوا ما تنفونه فتجمعوا بين النفي والاثبات ، و إما ان تثبتو ا مالا حقيقة له فى الخارج ولا فى النفس . وهذا الـكلام تقوله النفاة المثبتة لهؤلاء كمثل الأشعري والخطابي والقاضى أبي يعلي وغيرهم من الطوائف .

---

(١) لعله : من غير أن تكون الخ .

ويقول هؤلاء المثبتة : كيف سوغتم لانفسكم هذه الزيادات فى النفي وهذا التقصير فى الاثبات على ما أوجبه الكتاب والسنة ، وانكرتم على أئمة الدين ردهم لبدعة ابتدعها الجهمية مضمونها انكار وجوب الرب تعالى وثبوت حقيقته ، وعبروا عن ذلك بعبارة (١) فأثبتوا تلك العبارة ليبينوا ثبوت المعنى الذى نفاه أولئك ؟ ! وأين فى الكتاب والسنة أنه يحرم رد الباطل بعبارة مطابقة له ، فإن هذا اللفظ لم نثبت به صفة زائدة على ما فى الكتاب والسنة ؛ بل بينا به ما عطله المبطلون من وجود الرب تعالى ومباينته لخلقه وثبوت حقيقته .

ويقولون لهم : قد دل الكتاب والسنة على معنى ذلك كما تقدم احتجاج الامام احمد لذلك بما فى القرآن مما يدل على أن الله تعالى له حد يتميز به عن المخلوقات . وأن بينه و بين الخلق انفصالا ومباينة . بحيث يصح معه أن يعرج الأمر إليه، ويصعداليه ، ويصح أن يجيء هو ويأتي ، كما سنقرر هذا فى موضعه، فإن القرآن يدل على المعنى تارة بالمطابقة ، وتارة بالتضمن ، وتارة بالالتزام . وهذا المعنى يدل عليه القرآن تضمناً أو التزاماً .

ولم يقل أحد من أئمة السنة : إن « السني » هو الذي لا يتكلم إلا بالألفاظ الواردة التى لا يفهم معناها ؛ بل من فهم معانى النصوص فهو أحق بالسنة ممن لم يفهمها ، ومن دفع ما يقوله المبطلون مما يعارض تلك المعانى و بين أن معانى النصوص تستلزم نفي تلك الأمور المعارضة لها فهو احق بالسنة من غيره . وهذه نكت لها بسط له موضع آخر . (٢)

---

(١) أي بعبارة الحد .

(٢) ذكر المؤلف أن السلف والأئمة لم يكرهوا الكلام لما فيه من الاصطلاحات المولدة ، بل لأجل ما فيه من المعاني الباطلة انظر ج ١ ص ١١٧ من الفهارس العامة ، وكذلك ما ذكره الشيخ حول الألفاظ المبتدعة عموماً ، وان موقف العلماء منها الاستفسار عن المعنى المقصود . انظر ص ١١٤ من المرجع نفسه .

ومن نفى الحد أيضاً (أبو نصر) السجزي

ومن نفى لفظ « الحد» ايضاً من أكابر أهل الاثبات أبو نصر السجزى(١) قال فى رسالته المشهورة إلى أهل زبيد : وعند أهل الحق أن الله سبحانه مباين لخلقه بذاته ، وأن الأمكنة غير خالية من علمه ، وهو بذاته تعالى فوق العرش بلا كيف بحيث لا مكان .

وقال أيضاً : فاعتقاد أهل الحق أن الله سبحانه وتعالى فوق العرش بذاته من غير مماسة ، وأن الكرامية ومن تابعهم على القول بالمماسة ضلال .

وقال : وليس من قولنا ان الله فوق العرش تحديد له ، وانما التحديد يقع للمحدثات ، فمن العرش الى ما تحت الثرى محدود ، والله سبحانه وتعالى فوق ذلك بحيث لا مكان ولا حد ، لاتفاقنا أن الله تعالى كان ولا مكان ثم خلق المكان ، وهو كما كان قبل خلق المكان . قال : وإنما يقول بالتحديد من يزعم أنه سبحانه وتعالى على مكان ، وقد علم أن الأمكنة محدودة ، فإن كان فيها بزعمهم كان محدوداً ، وعندنا أنه مباين للأمكنة ومن حلها ، وفوق كل محدث ، فلا تحديد لذاته فى قولنا . هذا لفظه .

الرازي وذووه يعيرون أهل الاثبات باتباعهم للوثنيين في الاثبات

وأما قول الرازى : وذكر « أبو معشر المنجم (٢) » أن سبب اقدام الناس على اتخاذ عبادة الأوثان دينا لأنفسهم هو أن القوم فى الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة ، وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثنا هو أكبر الأوثان على صورة الاله ، وأوثانا أخرى أصغر من ذلك

---

(١) (أبو نصر) عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي البكري السجري — نسبة الى سجستان — نزيل مصر ، كان متقناً مكثراً بالحديث والسنة ، واسع الرواية ، له « كتاب الابانة » م ٤٤٤ هـ .

(٢) هو جعفر بن محمد (أبو معشر) البلخي المنجم المشهور ، صاحب المصنفات في علم النجوم م ٢٧٢ .

الوثن على صورة الملائـكة ، واشتغلوا بعبـادة هذه الأوثان على اعتقـاد أنهم يعبدون الاله والملائـكة . فثبت أن دين عبـادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة » (×) .

فالـكلام على هذا من وجوه :

الوثنيون وسلف الجهمية هـم أئمته في الدعوة الى الشرك والتعطيل، أهـل الاثبات ائتموا بالخليل والكليم

أحدها ـ انه من العجب ان يذكر عن ابي معشر ما يذم به عبادة الأوثان وهو الذى اتخذ أبا معشر أحد الأئمة الذين اقتدى بهم فى الأمر بعبـادة الأوثان لما ارتد عن دين الاسلام ، وأمر بالاشراك بالله تعالى وعبـادة الشمس والقمر والـكواكب والأوثان فى كتابه الذى سماه : « السر المكتوم ، فى السحر ومخاطبة النجوم » وقد قيل إنه صنفه لأم الملك علاء الدين ابن محمد أبي بكر (١) ابن جلال الدين هو أنها أعطته عليه ألف دينار ، وكان مقصودها ما فيـه من السحر والعجائب ، والتوصـل بذلك الى الرئاسة وغيرها من المـآرب ، وقد ذكر فيه عن أبي معشر أنه عبد القمر ، وأن فى عبادته ومنـاجاته من الأسرار والفوائد ما ذكر ، فمن تـكون هذه حاله فى الشـرك وعبادة الأوثان كيف يصلح أن يذم أهل التوحيد الذين يعبدون الله تعـالى لايشركون به شيئاً ، ولم يعبدوا لاشمساً ولا قمراً ولا كوكباً ولا وثناً ، بل يرون الجهاد لهؤلاء المشركين الذين ارتد اليهم أبو معشر والرازى وغيرهما مدة ؟! وإن كانوا قد رجعوا عن هذه الردة الى الاسلام فإن سرائرهم عند الله ؛ لـكن لانزاع بين المسلمين ان الأمر بالشرك كفر وردة إذا كان من مسلم ، وان مدحه والثناء عليه والترغيب فيه كفر وردة إذا كان من مسلم ، فأهل التوحيد واخلاص الدين لله تعالى وحده الذين يرون جهاد هؤلاء المشركين ومن ارتـد اليهم من أعظم

(×) ص ١٥ .

(١) كذا بالأصل .

الواجبات وأكبر القربات ، كيف يصلح أن يعيبهم بعض المرتدين الى المشركين بأنهم يوافقون المشركين على أصل الشرك ؟! وهؤلاء لايؤمنون بالله و بما أنزل إلى انبيائه ، ومأأشبه حال هؤلاء بقوله تعالى : (قل ياأهل الكتاب هل تنقمون منا - الى قوله - عن سواء السبيل) فإن هؤلاء النفاة الجهمية منهم من عبد الطاغوت وأمر بعبادته . ثم هؤلاء يعيبون من آمن بالله ورسوله ؟ ! .

يوضح ذلك أن هذا الرازى اعتمد فى الاشراك وعبادة الأوثان على مثل « تنكلو شاه البابلي » (١) ومثل « طمطم » الهندى (٢) ومثل ابن وحشية احد مردة المتكلمين بالعربية، ومعلوم ان الكلدانيين والكشدانيين من أهل بابل وغيرهم أتباع نمرود بن كنعان البابلى وغيره وأهل الهند هم أعظم الأمم شركا ، وهم اعداء ابراهيم الخليل إمام الحنفاء ، فكيف يكون أتباع هؤلاء المشركين أعداء ابراهيم الخليل عليه السلام معيرين باتباع المشركين لأهل الملة الحنفية الذين اتبعوا ابراهيم وآل ابراهيم فى اثبات صفات الله واسمائه وعبادته ؟! فإن هؤلاء « الجهمية » ينكرون حقيقة خلة الله تعالى و تكليمه ، كما انكره سلفهم أعداء الخليل واعداء الكليم .

وأول من أظهر فى الاسلام « التجهم » - وهذا المذهب الذي نصره الرازي وأبو معشر ونحوهما - هو الجعد بن درهم (٣) أنه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولا كلم موسى تكليما ، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ، ثم نزل فذبحه.

---

(١) وقد يقال : (تينكلوش) وهو صاحب كتاب « درج الفلك » وانظر « كشف الظنون » و « أخبار الحكماء » .

(٢) ذكر في كشف الظنون « كتاب طمطم الهندي » في حرف : ك

(٣) في هذا نقص ذكره المؤلف في مواضعه وهو : فصحى به خالد بن عبد الله القسري يوم العيد ، وقال في خطبته : أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم فاني مضح بالجعد بن درهم فانه زعم الخ .

فهذا أول الجهمية نفاة الصفات فى هذه الأمة ، هو مكذب بحقيقة ماخص الله به إمام الحنفاء المخلصين الذين يعبدون الله لا يشركون به شيئا ، وكليم الله الذى اصطفاه برسالاته وبكلامه ، والله تعالى يفضل هذين الرسولين ويخصهما فى مثل قوله تعالى : (إن هذا لفي الصحف الأولى . صحف ابراهيم وموسى) وقوله : (أم لم ينبأ بمافي صحف موسى . وابراهيم الذي وفى) وهما اللذان رآهما رسول الله ﷺ ليلة المعراج فوق الأنبياء كلهم في السماء السادسة والسابعة ، فرأى أحدهما فى السادسة ، ورأى الآخر في السابعة ، وقد جاءت الأحاديث التى فى الصحيح بعلو هذا وعلو هذا .

فاذا كان سلف الجهمية ومخاطبي الكواكب هم من أعظم المشركين المعادين لرسل الله تعالى الآمرين بعبادة الله تعالى وحده لا شريك له كيف يصلح لهم أن يعيبوا أهل الايمان بالله ورسوله الذين يقرون بتوحيد الله وعبادته وحده لا شريك له ، يقرون بتوحيد الله العلمى القولي كالتوحيد الذى ذكره فى سورة (قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد، ولم يولد) (قل ياأيها الكافرون، لاأعبد ماتعبدون، ولاأنتم عابدون ماأعبد، ولاأنا عابد ماعبدتم، ولاأنتم عابدون ماأعبد ، لكم دينكم ولي دين) كيف يصلح لأولئك الذين اشركوا ؛ وأتموا بالمشركين فى نقيض التوحيد من هذين الوجهين، فامروا بعبادة غيرالله ودعائه ، ورغبوا فى ذلك وعظموا قدره ؛ وجهلوا من ينكر ذلك وينهى عنه ؛ وانكروا من اسماء الله تعالى وصفاته وحقيقة عبادته مالايتم الايمان والتوحيد إلا به ؛ كيف يصلح لهؤلاء أن يعيبوا أولئك باتباع المشركين ؟ ! ويجعلوا موافقيهم على هذا الكفر أعظم قدراً من أولئك المؤمنين الذين ليس لهم نصيب من قوله : (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ـ الى قوله ـ نصيرا) ؟ ! فان سبب نزول هذه الآية ما فعله كعب بن الأشرف رئيس اليهود من تقديمه لدين المشركين على دين

المؤمنين ، لما كان بينه و بين المؤمنين من العداوة ، فمن آمن (بالجبت) وهو السحر (والطاغوت) وهو ماعظم بالباطل من دون الله تعالى ، مثل رؤساء المشركين ، وله من علوم المسلمين ماله ، ففيه شبه من (الذين أوتوا نصيباً من الكتاب) الذين (يؤمنون بالجبت والطاغوت) . و إذا كان هؤلاء يتعصبون لأولئك المشركين و ينصرونهم و يذمون المؤمنين و يعيبونهم ، ألم يكن لهم نصيب من قوله تعالى : (و يقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا) فيكون لهم نصيب من قوله تعالى : (أولئك الذين لعنهم الله ، ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً) . وتمام الكلام فى قوله تعالى : (ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك ير يدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ، و يريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيداً . و إذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) ؟ ! وهذه الآية مطابقة لحال هؤلاء ، كما بيناه فى غير موضع . (١)

الاستدلال في التوحيد بكلام (أبي معشر) انما يليق بالرازي وأصحابه

الوجه الثانى ـ أن الاستدلال فى توحيد الله تعالى الذي بعث به رسله وأنزل به كتبه بمثل كلام أبي معشر المنجم ، ونقله عن الأمم المتقدمة يليق بمثل الرازي وذو يه . أترى أبا معشر لو كان من علماء أهل الكتاب المسلمين ـ كمن أسلم من الصحابة والتابعين ـ ونقل لنا شيئاً عن الأنبياء المتقدمين أكان يجوز لنا فى الشريعة تصديق ذلك الخبر ، إذا لم نعلم صدقه من جهة أخرى ، اذا كان الناقل لنا إنما أخبره عن أهل الكتاب ؟ ! وفى الصحيح عن نبينا ﷺ

---

(١) قال المؤلف في « الحموية » بعد سياق هذه الآية : فان هؤلاء اذا دعو الى ما أنزل الله من الكتاب والى الرسول ـ والدعاء اليه بعد وفاته هو الدعاء الى سنته ـ أعرضوا عن ذلك ، وهم يقولون انا قصدنا الاحسان علماً وعملا بهذه الطريق التي سلكناها ، والتوفيق بين الدلائل العقلية والنقلية أ هـ • وانظر ج ١ ص ٢٧٤ من الفهارس العامة بين المؤلف فيها أنواعاً من ضلال من يحاكم الى غير الشرع من مقالات الصابئة والفلاسفة أو غيرهم ، أو الى سياسة بعض الملوك الخارجين عن شريعة الاسلام من ملوك الترك وغيرهم •

أنه قال: « إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم ، فإما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه ، وأما أن يحدثوكم بباطل فتصدقوه » فكيف وأبو معشر الناقل لذلك ؟! وإنما خبرة الرجل بكلام الصابئة المشركين عباد الكواكب ونحوهم ، وهم من أقل الناس خبرة ومعرفة بالتوحيد الذي بعث الله به رسله ، وبحال أهله المؤمنين مع الكفار المشركين .

وهذه الحكاية تدل على ان مذهب الأنبياء والمسلمين من كل أمة هو ما اسماه « مذهب المشبهة »

الوجه الثالث - ان هذه الحكاية تقتضي أن الناس كانوا قبل ابتداع الشرك على المذهب الذي سماه « مذهب المشبهة » وأنهم كانوا حينئذ يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثنا كما ذكره ، فيكون هذا الاعتقاد وهو مذهب القوم فى الدهر الأقدم قبل عبادة الأوثان ، ثم إنه بسبب هذا الاعتقاد استحسنوا عبادة الأوثان ، ومعلوم أن الناس كانوا قبل الشرك على دين الله وفطرته التى فطر الناس عليها ، وهي دين الاسلام العام الذي لا يقبل الله من أحد غيره ، كما قال تعالى : (وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ، ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضي بينهم) وقال تعالى: (كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقد ثبت عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلها على الاسلام . وثبت فى الصحيح عن النبي ﷺ أنه ذكر فى حديث الشفاعة عن نوح قول أهل الموقف له : « وأنت أول نبي بعثه الله الى أهل الأرض » وقد قال تعالى : (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) فإذا كان الله قد بعث فى كل أمة رسولا يدعوها الى عبادة الله وحده لا شريك له واجتناب الطاغوت، ونوح أول من بعثه الله تعالى إلى أهل الأرض علم أنه لم يكن قبل قوم نوح

مشركون ، كما قال ابن عباس ؛ واذا كان كذلك وأولئك على الاسلام ومذهبهم هو المذهب الذى سماه « مذهب المشبهة » ثبت بموجب هذه الحكاية ان هذا هو مذهب الأنبياء والمرسلين والمسلمين من كل أمة .

ما في هذه الحكاية من أن عباد الأوثان يعتقدون انهم يعبدون الله غلط عليهم

الوجه الرابع - ان فى هذه الحكاية انهم اشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد انهم يعبدون الاله والملائكة . وقد ذكر الله تعالى قول المشركين فى كتابه الذين جعلوا معه إلها آخر ، فلم يذكر أنهم كانوا يعتقدون أنهم يعبدون الله إذا عبدوا الأوثان ، ولكن ذكر أنهم اتخذوا هذه الأوثان شفعاء ، وذكر أنهم قالوا إنما نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى ؛ ولكن في هؤلاء الجهمية الاتحادية من يقول : إن عباد الأوثان ماعبدوا إلا الله تعالى ، وأن عابد الوثن هو العابد لله ، كما ذكرنا ذلك فيما تقدم عن صاحب « الفصوص » (١) وذويه ، وهو من رؤساء هؤلاء الجهمية وأئمتهم .

عبادة الأوثان انما هي مشهورة عن نفاة الصفات كفر عون ونمرود وأتباعهما

الوجه الخامس - أن عبادة الأوثان إنما هي مشهورة ومعروفة عن نفاة الصفات من الفلاسفة الصابئين سلف أبي معشر والرازى وذويهم مثل النمرود بن كنعان وقومه أعداء الخليل عليه الصلاة والسلام واتباعه ، وأولياء رهط أبي معشر ومثل فرعون عدو موسى كليم الرحمن عز وجل وأتباعه ، وأولياء الجهمية نفاة الصفات ، ومن يدخل فيهم من الاتحادية والقرامطة ، وكما صرح بعضهم بموالاته فرعون وتعظيمه ، كما فعل صاحب « البلاغ الأكبر ، والناموس الأعظم » (٢)

---

(١) ابن عربي الطائي الملحد ، الملقب (محيى الدين) وتقدم .

(٢) قال الشيخ رحمه الله : ومضمون « البلاغ الأكبر » - الذي هو نهاية دعوتهم الملعونة التي يسمونها : الهادية - جحد الخالق تعالى والاستهزاء به وبمن يقربه ، حتى يكتب أحدهم اسم الله في أسفل رجله ، وفيه أيضاً جحد شرائعه ودينه وما جاء به الأنبياء ، ودعوى أنهم كانوا من جنسهم طالبين للرياسة الخ . وقال : ومن وصاياهم في « الناموس الأكبر والبلاغ الأعظم » أنهم يدخلون على المسلمين من « باب التشيع » وذلك لعلمهم بأن الشيعة من أجهل الطوائف ، وأضعفها عقلا وعلماً وأبعدها عن دين الاسلام علماً وعملا الخ . ج ٣٥ ص ١٥٣ ، ١٣٦،١٥٤ .

الذى صنفه للقرمطة ، وكما فعله صاحب الفصوص وذويه . ومن لم يصرح بموالاة فرعون ولم يعتقد موالاته فإنه موافق له فيما كذب فيه موسى حيث قال : (ياهامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب اسباب السموات فاطلع الى إله موسى وإنى لأظنه كاذباً) قال خلائق من العلماء — وممن قال ذلك ابو الحسن الأشعرى إمام طائفة الرازى ، قال – فرعون كذب موسى فى قوله ان الله فوق السموات . وهؤلاء النفاة يوافقون فرعون فى هذا التكذيب لموسى .

الشرك لم يبتدعه أولا أهل الكتب الالهية الذين سماهم « المشبهة » وانما ابتدعه سلف أبي معشر وذويه

الوجه السابع (١) ان القول الذى يسمونه « مذهب المشبهة » بل التشبيه الصريح لايوجد إلا فى أهل الكتب الالهية كاليهود والمسلمين كما ذكر الرازى ذلك عن مشبهة اليهود ومشبهة المسلمين . ومن ليس له كتاب فلا يعرف عنه شيء من التشبيه الذى يعير أهله بانه تشبيه ، أو الذى يقول منازعوهم إنه تشبيه . ومن المعلوم أن أصل الشرك لم يكن من أهل الكتب وانما كان من غيرهم ، فان الله لم يبعث رسولا ولم ينزل كتاباً إلا بالتوحيد ، كما قال تعالى: (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة) وقال تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون) وقال تعالى : (وأسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون) وقال تعالى : (شرع لكم من الدين ماوصى به نوحاً والذى أوحينا اليك ، وماوصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين ماتدعوهم اليه ، الله يجتبي اليه من يشاء ويهدى اليه من ينيب) وقال تعالى : (ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله) وقال

---

(١) كذا بالأصل ، وقد يكون سهواً في تعداد الأوجه حيث لم يذكر (السادس) .

(يأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً اني بما تعملون عليم . وأن هـذه أمتكم أمة واحدة ، واناربكم فاتقون) .

ولم يحدث في أهل الكتب واتباع الرسل من العرب و بني اسرائيل وغيرهم شرك إلا مأخوذ من غير أهل الكتاب ، كما ابتدع عمرو بن لحي بن قمئة : سيد خزاعة الشرك فى العرب (١) الذين كانوا على ملة ابراهيم إمام الحنفاء ، ابتدعه لهم بأوثان نقلها من الشام من البلقاء التى كانت اذ ذاك دار الصابئة المشركين سلف أبى معشر وذويه ، وكذلك بنواسرائيل عبد من عبد منهم الأوثان كما ذكر الله ذلك فى كتابه . تعالى وتقدس. و إنما حدث فيهم هـذا من جيرانهم الصابئة المشركين سلف أبي معشر وذويه . فاذا كان أصل المذهب الذي سموه مذهب التشبيه لا يعرف إلا عن من هو من أهل كتاب منزل من السماء وأهل الكتب لم يكونوا هم الذين ابتدعوا الشرك اولا علم ان الشرك لم يبتدعه اولا القوم الذين سماهم أهل التشبيه .

ما نقله الرازي عن أبي معشر ان كان حقاً فهو من أعظم الحجج على صحة مذهب خصمه

الوجه الثامن ـ انه إذا كان الاشراك متضمنا لما سماه تشبيها فمن المعلوم أن المرسلين كلهم ليس فيهم من تكلم بنقيض هذا المذهب ، ولا نهى الناس عن هذا الذي سماه تشبيها ، فليس فى القرآن عن محمد ﷺ ، ولا عن المرسلين المتقدمين ، ولا فى التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب ، ولا فى الأحاديث المأثورة عن أحد من المرسلين : أنهم نهوا المشركين أو غيرهم أن يقولوا إن الله تعالى فوق السموات أو فوق العرش او فوق العالم ، او أن يصفوه بالصفات الخبرية التي يسميها هؤلاء تشبيهاً ، بل ولا عنهم حرف واحد بأن الله ليس

(١) وانظر وقوع الشرك في الأمم ، وأسباب حدوثه ص ٦ ، ٧ ج ١ من الفهارس العامة .

بداخل العالم ولا خارجه ، ولا يشار إليه ، ولا ليس بجسم ولا جوهر ، ولامتحيز، ولا نحو ذلك . فإن كان الشرك متضمناً لما سموه تشبيها والرسل لم تنه عما سموه تشبيهاً ، ولا ذموه ، ولا أنكروه ، ولا تكلموا بما هو عندهؤلاء توحيد وتنزيه ينافى هذا التشبيه عندهم أصلا : ثبت أن المرسلين صلوات الله عليهم وسلامه كلهم كانوا مقررين لهذا الذي سموه تشبيهاً ، وذلك يقتضى أنه حق . فهذا النقل الذي نقله أبو معشر واحتج به الرازي ان كان حقا فهو من أعظم الحجج على صحة مذهب خصومهم الذين سموهم « مشبهة » وان لم يكن حقا فهو كذب. فهم إما كاذبون مفترون ، و إما مخصومون مغلوبون ، كاذبون مفترون فى نفس المذهب الذي انتصروا عليه .

لم يعرف عن مشركي الأمم انهم كانوا يعتقدون ان ان الوثن صورة الله ، أبو معشر أول مفتري

الوجه التاسع ـ أن الشرك كان فاشياً فى العرب ولم يعلم أحد منهم كان يعتقد أن الوثن على صورة الله ، وقبلهم كان فى أمم كثيرة ، وله أسباب معروفة مثل جعل الأوثان صوراً لمن يعظمونه من الأنبياء والصالحين ، وطلاسم لمايعبدونه من الملائكة والنجوم ونحو ذلك ، ولم يعرف عن أحد من هؤلاء المشركين أنه اعتقد أن هذا الوثن صورة الله . والشرك فى أيام الاسلام مازال بأرض الهند والترك فاشياً ، والهند فلاسفة ، وهم من أعظم سلف أبي معشر ، ومع هذا فليس فى الهند والترك من يقول هذا . فعلم أن هذا أول مفترى .

الشرك في غير مثبتة الصفات أكثر واكثر فوجب ان يكون عيبه لهم به كذلك

الوجه العاشر ـ لو كان هذا من أسباب الشرك فمن المعلوم أن غيره من أسباب الشرك أعظم وأكثر ، وأن الشرك فى غير هؤلاء الذى سماهم مشبهة أكثر ، فان كان الشرك فى بعض مثبتة هذه الصفات عيباً فالشرك فى غيرهم أكثر وأكثر : كان الطعن والعيب على نفاة الصفات بما يوجد فيهم من الشرك اعظم وأكبر .

اعتقاد ثبوت الصفات أو التشبيه المحض ليس موجباً لعبادة الأصنام

الوجه الحادى عشر - قوله : فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة . كلام مجمل ، فإن من الفرع ما يكون لازماً لأصله ، فاذا كان الأصل مستلزماً لوجود الفرع الفاسد كان فساد الفرع وعدمه دليلا على فساد الأصل وعدمه . ومن الفروع ما يكون مستلزماً للأصل لا يكون لازماً له وهو الغالب ، فلا يلزم من فساده وعدمه فساد الأصل وعدمه ، ولكن يلزم من فساده وعدمه فساد هذا الفرع وعدمه .

فالأول كما قال الله تعالى : (ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ، ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون . ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار) فالكلمتان : كلمة الايمان واعتقاد التوحيد ، وكلمة الكفر واعتقاد الشرك . فلا ريب أن الاعتقادات توجب الأعمال بحسبها ، فاذا كان الاعتقاد فاسداً أورث عملا فاسداً ، ففساد العمل - وهو الفرع - يدل على فساد أصله - وهو الاعتقاد . كذلك الأعمال المحرمة التي تورث مفاسد كشرب الخمر الذي يصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة ، ويوقع العداوة والبغضاء . فهذه المفاسد الناشئة من هذا العمل هي فرع لازم للأصل ، ففسادها يدل على فساد الأصل ، وهكذا كل أصل فهو علة لفرعه وموجب له .

فساد الفرع قد يكون من جهة أخرى غير جهة الأصل

وأما « القسم الثاني » فالأصل الذى يكون شرطا - لا يكون علة - كالحياة المصححة للحركات والادراكات ، وأصول الفقه التى هي العلم بأجناس أدلة الفقه وصفة الاستدلال ونحو ذلك : فهذه الأصول لا تستلزم وجود الفروع ، واذا كان الفرع فاسداً لم يوجب ذلك فساد اصله ، إذ قد يكون فساده من جهة أخرى غير جهة الأصل ، وذلك نظير تولد الحيوان بعضه من بعض ، فالوالدان

أصل للولد ، والله تعالى وتقدس يخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي ، فالكافر يلد المؤمن ، والمؤمن يلد الكافر .

عباد الشمس والقمر ونحوهم انما فعلوا ذلك لاعتقادهم وجودها : فهل يكون اشراكهم بها قادحاً في وجودها وفي اعتقاد ما هي متصفة به ؟!!

واذا كان كذلك فمن المعلوم أن اعتقاد ثبوت الصفات بل اعتقاد التشبيه المحض ليس موجبا لعبادة الأصنام ولا داعياً اليه و باعثا عليه . أكثر ما في الباب أن يقال : اعتقاد أن الله تعالى وتقدس مثل البشر يمكن معه أن يجعل الصنم على صورة الله ، بخلاف من لم يعتقد هذا الاعتقاد فإنه لا يجعل الصنم على صورة الله تعالى ، فيكون ذلك الاعتقاد شرطا في اتخاذ الصنم على هذا الوجه . وهذا القدر اذا صح لم يوجب فساد ذلك الاعتقاد بالضرورة ؛ فان كل باطل في العالم من الاعتقادات والارادات وتوابعها هي مشروطة بأمور صحيحة ، واعتقادات صحيحة ، ولم يدل فساد هذه الفروع المشروطة على فساد تلك الأصول التي هي شرط لها ، فإن الانسان لا يصدر منه عمل إلا بشرط كونه حيا قادراً شاعراً ، ولم يدل فساد ما يفعله من الاعتقادات والارادات على فساد هذه الصفات .

والذين اشركوا بالله تعالى وتقدس وعبدوا معه إلهاً آخر كانوا يقولون إنما نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى ، ويقولون هم شفعاؤنا عند الله ، ويعتقدون ان الله يملكهم كما كانوا يقولون في تلبيتهم : « لبيك لا شريك لك ، إلا شريكا هو لك تملكه وماملك » وقد قال تعالى : (ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم) وقد أخبر عنهم سبحانه وتعالى بقوله تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وقال : (قل لمن الأرض ومن فيها ان كنتم تعلمون . سيقولون لله قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم . سيقولون لله ، قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء

وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل فأنى تسحرون) وقال تعالى : (وما يؤمن اكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال عكرمة : يؤمنون أنه رب كل شيء وهم يشركون به .

فإذا كانوا إنما اشركوا به لاعتقادهم أنه رب كل شيء ومليكه ، وأن هذه الشفعاء والشركاء ملكه ، وآمنوا بأنه رب كل شيء، ثم اعتقدوا مع ذلك أن عبادة هذه الأوثان تنفعهم عنده : فهل يكون ما ابتدعوه من الشرك الذي هو فرع مشروط بذلك الأصل قادحاً فى صحة ذلك الايمان والاقرار الحق الذي قالوه ؟ !

الوجه الثانى عشر - ان الذين اشركوا بالله تعالى حقيقة من عباد الشمس والقمر والكواكب والملائكة والأنبياء والصالحين ، والذين اتخذوا أوثانا لهذه المعبودات : إنما فعلوا ذلك لاعتقادهم وجود الشمس والقمر والكواكب والملائكة والأنبياء ، واعتقادهم ما تفعله من الخير « تشبيهاً » : فهل يكون إشراكهم بها قادحاً فى وجودها وفى اعتقاد ماهي متصفة أم لا ؟ فان كان كذلك فيلزم أبا معشر والرازي أن يقدحوا فى العلوم الطبيعية والرياضية ، ويقدحوا فى الملائكة والنبيين . وان لم يكن كذلك كان ما ذكره من الحجة باطلا .

الوجه الثالث عشر - قوله : فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة .

الرازي يحكم على أهل الاثبات بلا حجج شرعية ولا عقلية

يقال له : الثبوت إنما يكون بذكر حجة عقلية أو سمعية ، وهب ما ذكره ابو « معشر » انما هو خبر عن أمم متقدمين لم يذكرهم ولم يذكر اسناده فى معرفة ذلك ، وليس ابو معشر من يحتج بنقله فى الدين باجماع أئمة الدين ، فإنه

إن لم يكن كافراً منافقاً كان فاجراً فاسقاً ، وقد قال الله تعالى وتقدس : (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فلو قدر ان هـــذا النقل نقله بعض أئمة التابعين عن رسول الله ﷺ لـكان هذا عنده خبراً مرسلا لا يثبت به حكم فى فرع من الفروع ، فـكيف والناقل له مثل أبي معشر عن أمم متقدمة ، فهـذا خبر فى غاية الانقطاع ممن لا تقبل روايته . فهل يحسن بذي عقـــل أو دين أن يثبت بهذا شيئاً فى أصول الدين ؟ ! !

يقدح في الأخبار المستفيضـــة ، ويحتج بأخبـار الزنادقـة فـي أصول الدين !!

ومن العجب أن هذا الرجل المحاد لله ولرسوله عمد الى الأخبار المتفيضة عن رسول الله ﷺ التي توارثها عنه أئمة الديـن ، وورثة الأنبياء والمرسلين واتفق على صحتها جميع العارفين ، فقدح فيها قدحاً يشبه قدح الزنادقة المنافقين ؛ ثم يحتج فى أصول الدين بنقل أبى معشر أحد المؤمنين بالجبت والطاغوت ، أئمة الشرك والضـــلال . نعوذ بالله من شرورهم وأقوالهم ، والله المستعان على ما يصفون ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

فصل

«الفصل الثاني»١ في تقرير الرازي للدلائـــل السمعية علــي أن الله منـزه عـن الجسميـة والحيز والجهة .

قال الرازى : « الفصل الثاني » فى تقرير الدلائل السمعية على أنه تعـالى منزه عن الجسمية والحيز والجهة . (١)

قلت : لم يذكر فى هذا الفصل حجة تدل على مطلوبه دلالة ظاهرة ، فضلا عن أن تـكون نصاً ؛ بل إما أن يـكون ماذكره عديم الدلالة على مطلوبه ؛ أو يـكون على نقيض مطلوبه أدل منه على مطلوبه ، وذلك يتبين بذكر حججه :

(١) انتهى الفصل الأول ، وفيه قرر الرازي مقدمات ثلاث قبل ذكر الدلائل على أن الله منزه عن الجسمية والحيز ، وبين شيخ الاسلام « رحمه الله » ما في تلك المقدمات ودلائلها من الاجمال والتلبيس ، وضعف ما فيها من التنزيه والتقديس . وهذا هو الفصل الثاني ويختص بالدلائل السمعية على أن الله منزه عن الجسمية والحيز ، وهي « تسعة عشر حجة » .

قال : « الحجة الأولى » قوله تعالى : (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد) قال : وأعلم أنه قد اشتهر فى التفسير أن النبي ﷺ سئل عن ماهية ربه ، وعن نعته وصفته ، فانتظر الجواب من الله تعالى فأنزل الله هذه السورة . اذا عرفت هذا فنقول : هذه السورة يجب أن تكون من المحكمات لامن المتشابهات ؛ لأنه تعالى جعلها جواباً عن سؤال السائل ، وأنزلها عند الحاجة ؛ وذلك يقتضى كونها من المحكمات لا من المتشابهات ؛ و إذا ثبت هذا وجب الجزم بأن كل مذهب يخالف هذه السورة كان باطلا .(×)

الحجة الأولى «سورة الاخلاص» وهي محكمة

قلت كون هذه السورة من المحكمات وكون كل مذهب يخالفها باطلا هو حق لاريب فيه ، بل هذه السورة تعدل ثلث القرآن ، كما ثبت ذلك فى الأحاديث الصحيحة (١) وهي صفة الرحمن كما ثبت ذلك فى الحديث الصحيح (٢) وعليها اعتمد الأئمة فى تنزيه الله كما ذكره الفضيل بن عياض والامام أحمد وغيرهم من أئمة الاسلام ، وهي على نقيض مطلوب الجهمية أدل منها على مطلوبهم كما قررناه فى موضعه (٣) وانما نذكر منه هاهنا ماييسره الله .

هي من المحكمات، لكن هناك آيات وأحاديث محكمات ولا يقول بها الرازي !

لكن سائر الآيات المذكورة فيها اسماء الله وصفاته مثل آية الكرسي وأول الحديد وآخر الحشر ونحو ذلك هي كذلك كل ذلك من الآيات المحكمات ؛ لكن هذه السورة ذكر فيها مالم يذكر فى غيرها من اسمه « الأحد » « الصمد »

(×) ص ١٦ .

(١) وللمؤلف كتاب في بيان معنى كونها تعدل ثلث القرآن ، اسمه : « جواب أهل العلم والايمان ، في أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن » وهو من ضمن المجلد السابع عشر من مجموع فتاويه . انظر ص ٥ - ٢٠٦ .

(٢) وله كتاب آخر في تفسير هذه السورة ، وذكر فيه الأحاديث في تسميتها صفة الرحمن . واسم الكتاب « تفسير سورة الاخلاص » . انظر ج ١٧ ص ٢١٤ - ٥٠٤ .

(٣) وانظر ما ذكره المؤلف في كون هذه السورة على نقيض مذهب الجهمية أدل منها مذهبهم في « المجلد السابع عشر » .

ومثل نفي الأصول والفروع والنظراء جميعاً ، وإلا فاسمه « الرحمن » انزله الله لما أنكر المشركون هذا الاسم فاثبته الله لنفسه رداً عليهم ، وهذا أبلغ فى كونه محكما من هذه السورة ، إذ الرد على المنكر أبلغ فى إثبات نقيض قوله من جواب السائل الذى لم يرد عليه بنفي ولا إثبات ، وقد قال : (وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا) وقال تعالى : (كذلك أرسلناك فى أمة قد خلت من قبلها أمم لتتلو عليهم الذى أوحينااليك وهم يكفرون بالرحمن ، قل هو ربي لاإله الا هو ، عليه توكلت واليه متاب) وكذلك قول فرعون : (ياهامان ابن لى صرحاً لعلى أبلغ الاسباب . أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى واني لأظنه كاذباً) هذا أبلغ فى كون موسى صرح له بأن إلهه فوق السموات حتى قصد تكذيبه بالفعل من الاخبار عن ذلك بلفظ موسى .

وكذلك مسألة الصحابة للنبى ﷺ : « هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال : هل تضارون فى رؤية الشمس صحوا ليس دونها سحاب ، وهل تضارون فى رؤية القمر صحوا ليس دونه سحاب ؟ فقالوا : لا . قال : فانكم لاتضارون فى رؤيته كما لاتضارون فى رؤية الشمس والقمر » وسائر مافى هذا المعنى من الأحاديث الصحيحة الصريحة المتواترة مع ورودها على سؤال السائل وجوابه بهذا التصريح هو من أبلغ مايكون فى اثبات هذه الرؤية وأبعد عن التشابه كما يظنه الرازى وغيره ممن يحرف الرؤية عن حقيقتها اتباعاً للمريسى وغيره من الجهمية ، وإن كان الرازى في الظاهر مقراً بالرؤية فان اقراره بها كاقرار المريسى وذويه بالفاظها ثم يحرفون الكلم عن مواضعه .

تقريره الدلالة من (أحد) على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا في حيز وجهة

ثم قال الرازى : — فنقول : إن قوله تعالى : (أحد) يدل على نفي الجسمية ونفي الحيز ، والجهة . أما دلالته على أنه تعالى ليس بجسم ، فذلك لأن الجسم أقله

أن يـكون مركباً من جوهرين ، وذلك ينافى الوحدة . وقوله (أحد) مبالغة فى الوحدانية ، فـكان قوله أحد منافياً للجسمية .

قال : وأما دلالته على أنه ليس بجوهر فنقول : أما الذين ينـكرون الجوهر الفرد فانهم يقولون إن كل متحيز فلابد وأن يتميز أحد جانبيهعن الثاني ، وذلك لأنه لابد أن يتميز يمينه عن يساره ، وقدامه عن خلفه ، وفوقه عن تحته ، وكلما تميز فيه شيء فهو منقسم؛ لأن يمينه موصوف بأنه يمين لايسار ، ويساره موصوف بأنه يسار لايمين ، فلوكان يمينه عين يساره لاجتمع فى الشيء الواحد أنه يمين وليس بيمين ، ويسار وليس بيسار ، فيلزم اجتماع النفي والاثبات فى الشيء الواحد وهو محال . قالوا فثبت أن كل متحيز فهو منقسم ، وثبت ان كل منقسم فهو ليس بأحد ،فلما كان الله موصوفاً بانه (أحد) وجب أن لايـكون متحيزاً أصلا ، وذلك ينفي كونه جوهراً . وأما الذين يثبتــون الجوهر الفرد فانه لا يمـكنهم الاستدلال على نفي كونه تعالى جوهراً من هذا الاعتبار ، ويمكنهم أن يحتجوا بهذه الآية على نفي كونه جوهراً من وجه آخر ، وبيانه هو أن الأحــد كما يراد به نفي التركيب والتأليف فى الذات فقد يراد به أيضــاً نفي الضد والند ، ولو كان تعالى جوهراً فرداً لـكان كل جوهر فرد مثلا له ، وذلك ينفي كونه أحداً ، ثم أكدوا هذا الوجه بقوله تعالى : (ولم يـكن له كفواً أحد) ولو كان جوهراً لـكان كل جوهر فرد كفواً له . فدلت هذه السورة من الوجــه الذي قررناه على أنه تعالى ليس بجسـم ولا بجوهر ، واذا ثبت أنه تعالى ليس بجسـم ولا جوهر وجب أن لا يـكون فى شيء من الأحياز والجهات ؛ لأن كل ما كان مختصاً بحيز وجهة فان كان منقسما كان جسماً ، وقد بينا ابطـال ذلك ، وإن لم يـكن كان جوهراً ، ولما بطل القسمان ثبت أنه يمتنع ان يـكون فى جهة اصلا

فثبت أن قوله (أحد) يدل دلالة قطعية على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا فى حيز وجهة أصلا (×) .

الاستدلال بـ (أحد) على نفي الصفات ، وتسمية النفاة « موحدين » و المثبتين «مشبهين» عرفه الأئمة قديما عن الجهمية

قلت : هذا الاستدلال هو معروف قديماً من استدلال الجهمية النافية ، فانهم يزعمون أن إثبات الصفات ينافى التوحيد ، ويزعمون انهم هم الموحدون ؛ فإن من أثبت الصفات فهو مشبه ليس بموحد ، وأنه يثبت تعدد القدماء ، لا يجعل القديم واحداً فقط ، فالجهمية من المتلفسفة والمعتزلة وغيرهم يبنون على هذا ، وقد يسمون انفسهم الموحدين ، ويجعلون نفي الصفات داخلا فى مسمى التوحيد ، ومبنى ذلك على أصل واحد ، وهو أنهم سموا أقوالهم بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان ؛ إن هي إلا اسماء سموها هم وآباؤهم ، وجعلوا مسمى الأسماء الواردة فى الكتاب والسنة أشياء أخر ابتدعوها هم ؛ فألحدوا فى أسماء الله وآياته ، وحرفوا الكلم عن مواضعه .

وقد ذكر تلبيسهم وتمويههم والحادهم أئمة السلف والخلف ، وممن نبه عليه الامام أحمد قال فى رسالته فى « الرد على الزنادقة والجهمية » (١) : فقالت الجهمية لنا لما وصفنا هذه الصفات : إن زعمتم أن الله ونوره والله وقدرته والله وعظمته فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم ان الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته ؟ قلنا : لا نقول أن الله لم يزل وقدرته ، ولا نقول ولم يزل ونوره ؛ ولكن نقول : لم يزل بقدرته ونوره ، لا متى قدر ولا كيف قدر . فقالوا لا تكونون موحدين ابداً حتى تقولوا قد كان الله ولا شيء . فقلنا نحن نقول : قد كان الله ولا شيء ؛ ولكن

(×) ص ١٧ ، ١٨

(١) اسمه الكامل : « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن ، وتأولته على غير تأويله » وهو مطبوع عظيم الفائدة ، ويستشهد منه المؤلف وغيره كثيراً . وقد اقتبس المؤلف اسم هذا الرد ــ على ما يبدو ــ من قوله : يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويوهمون جهال الناس بما يشبهون به عليهم . وقد كررها المؤلف في عدة مواضع .

إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته ؟!
وضربنا لهم مثلا فى ذلك ، فقلنا : أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع
وكرب وليف وسعف وخوص وجمار واسمها اسم شيء واحد وسميت نخلة
بجميع صفاتها ؟ ! فكذلك الله - وله المثل الأعلى - بجميع صفاته إله واحد ،
لا نقول إنه قد كان فى وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق قدرته ، والذي
ليس له قدرة هو عاجز ، ولا نقول قد كان فى وقت من الأوقات ولا يعلم ،
والذى لا يعلم هو جاهل ؛ ولكن نقول لم يزل الله عالماً قادراً مالكا لامتى
ولا كيف ، قال : وسمى الله رجلا كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي ، فقال :
(ذرنى ومن خلقت وحيداً) وقد كان الذي سماه (وحيداً) له عينان وأذنان
ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة وقد سماه وحيداً بجميع صفاته ،
وكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد .

فهذا القول الذي ذكره الامام أحمد عنهم أنهم قالوا : لاتكونون موحدين
ابداً حتى تقولوا قد كان الله ولا شيء . هو كلام مجمل ولكن مقصودهم أنه
لم يكن موجوداً بشيء يقال إنه من صفاته ؛ فإن ثبوت الصفات يستلزم عندهم
التركيب والتجزءة : إما تركيب المقدار كالتركيب الذي يزعمونه فى تأليف
الجسم من أجزائه ، وإما التركيب الذى يزعمونه فى الحدود وهو التركيب من
الصفات ، كما يقولون : النوع مركب من الجنس والفصل ، ويستلزم أيضاً
التشبيه ، والتوحيد عندهم نفي التشبيه والتجسيم ، ويقولون إن الأول - يعنون به
عدم النظير ، والثانى - يعنون به أنه لا ينقسم .

وهم يفسرون معنى (الواحد) و « التوحيد » بما ليس في الكتاب والسنة

وهم يفسرون الواحد والتوحيد بماليس هو معنى الواحد والتوحيد فى كتاب الله
وسنة رسوله ، وليس هو التوحيد الذى انزل الله به كتبه وأرسل به رسوله . وهذا
أصل عظيم تجب معرفته .

فقال نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة ونحوهم : (الواحد) هـــو الذى لاصفة له ولاقدرة ، ويعبرون عن هذا المعنى بعبارات ، فيقول من يريد هذا المعنى من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله : إن واجب الوجود واحد من كل وجــه ليس فيه اجزاء حد ولا أجزاء كم ، أو يقال ليس فيه كثرة حد ولا كثرة كم ، ويقال ليس فيه تركيب المحدود من الجنس والفصل ، ولاتركيب الأجسام . ومقصود هذه العبارات انه ليس لله صفة ولا له قدرة .

وكذلك تقول الجهمية من المعتزلة وغيرهم : إن القديم واحــد ليس معه فى القدم غيره ، ولو قامت بهالصفات لكان معـــه غيره ، وأنه ليس بجسم ؛ اذ الجسم مركب مؤلف منقسم ، وهذا تعدد ينافى التوحيد . أو يقولون أيضاً : إن ثبوت الصفات يقتضى كثرة وعدداً فى ذاته وذلك خلاف التوحيد ، ويسمون أنفسهم « الموحدين » والعلم الذى يعلم به هذا « علم التوحيد » وهذا عندهم أول «الأصول الخمسة » التىهي عندهم : التوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المنزلتين، وانفاذ الوعيد ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنــكر .

ومن هنا أخذ « محمد ابن التومرت » (١) هـــــذا اللقب ، وسمى طائفته « الموحدين » ووضع لهم « المرشدة » (٢) المتضمنة لمثل عقيدة المعتزلة وغيرهم من

---

(١) ابن التومرت (أبو عبد الله) محمد بن عبد الله بن التومرت ، الذي تلقب بالمهدي ، وكان قد ظهر بالمغرب في أوائل المائة الخامسة ، وكان قد دخل بلاد العراق وتعلم طرفاً من العلم ، وكان فيه طرف من الزهد والعبادة ، ولما رجع الى المغرب صعد الى جبال المغرب الى قوم من البربر وغيرهم جهال لا يعرفون من دين لاسلام الا ماشاء الله ، فعلمهم الصلاة والزكاة والصيام وغير ذلك من شرائع الاسلام ، واستجاز ان يظهر لهم أنواعاً من المخاريق ليدعوهم بها الى الدين ٠ ثم ذكر المؤلف تلك المخاريق ، كما ذكر اعتقاده الذي صرح بــه في كتابه « المرشدة » ٠ جـ ١١ ص ٤٧٦ ٠

(٢) ذكر المؤلف ــ رحمه الله ــ ما تضمنته « المرشدة » في رسالتين مستقلين سئل فيهما عن « المرشدة » وعن قراءتها ، وذكر أنه شرح ما فيها كلمة كلمة في كتاب آخر ٠ انظر جـ١١ ص ٤٧٦ ــ ٤٩٢ ٠

الجهمية فى التوحيد ؛ لم يذكر اعتقاد الصفاتية كابن كلاب والأشعري ، فضلا عن اعتقاد السلف والأئمة ؛ لكن ذكر فى القدر مذهب أهل الاثبات ، وهذا الذى ذكر يشبه قول حسين النجار وضرار بن عمرو ، وكان « حفص الفرد » من اصحاب النجار ، وكان « برغوث » من أصحاب ضرار ، وذاك خصم الشافعي وهذا من خصوم أحمد .

وذهب « حسين النجار وطائفة من المعتزلة » الى أن معنى الواحد هو الذى لاشبيه له كما يقول : فلان واحد دهره . وقد يقولون : التوحيد يجمع المعنيين جميعاً فالأول نفي التجسيم ، وهذا نفي التشبيه ؛ فان نفي الصفات عندهم هو نفي التجسيم ، وهذا نفي التشبيه ، والتوحيد ينافى التشبيه والتجسيم . وجماع قولهم : أن التوحيد ثلاث معان : أنه واحد فى نفسه لاصفة له ولاقدر ، فليس بمركب ولامحدود ولا موصوف بصفة تقوم به . وهو أيضاً واحد لاشبيه له ، فهذان نفي التجسيم والتشبيه . والثالث أنه واحد في أفعاله لاشريك له. فهذا الثالث هو متفق عليه بين المسلمين ؛ لكن الناس يقولون : هذا التوحيد لايتم للقدرية الذين يجعلون بعض العالم مفعولا لغير الله ، ويجعلون من يفعل كفعل الله ؛ فان هذا اثبات شريك له فى الملك .

ثم إن المعتزلة وغيرهم من الجهمية وإن وافقهم بقية المسلمين على نفي التشبيه فانهم يدخلون فى اسم التشبيه كل من اثبت لله صفة كما هو معروف عنهم ، ولذلك نقله عنهم الأئمة كما ذكر الامام احمد فى الرد عليهم ، فقال فى وصف الجهم: وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ ، وزعم أن من وصف من الله شيئاً وصف به نفسه فى كتابه أو حدث عنه رسوله ﷺ كان كافراً وكان من المشبهة ، وأضل بشراً كثيراً، وتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة

وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية ، واكثر الشيعة المتأخرين على هذا التوحيد ونفي القدر ، وأما الشيعة المتقدمون الذين أدركوا زمن الأئمة فكان جمهورهم على الاثبات ، وغالب الامامية مصرحون بالتجسيم .

قلت : أصحاب عمرو بن عبيد هم المعتزلة ؛ فإن عمراً هو الامام الأول الذى ابتدع دين المعتزلة هو وواصل بن عطاء . وأما الذين اتبعوه من اصحاب ابي حنيفة فهم من جنس الذين قاموا بأمر محنة المسلمين على دين الجهمية لما دعوا الناس إلى القول بخلق القرآن وغيره من أقوال الجهمية ، وهم مثل بشر المريسي وأحمد بن أبى دواد قاضى القضاة وأمثالهم .

ولما ادخلوا النفي في مسمى (الواحد) و « التوحيد » اظهر المسلمون خلافهم : من الأئمة والفقهاء ، واهل الحديث والكلام

ولما ادخلت الجهمية هذا النفي الذى ابتدعوه فى مسمى « التوحيد » أظهر المسلمون خلافهم من الأئمة والفقهاء وأهل الحديث والكلام كما (١)

وروى ابو عبدالرحمن السلمي ومن طريقه شيخ الاسلام الانصارى ، عن عبدالرحمن بن مهدي ، قال دخلت على مالك وعنده رجل يسأله عن القرآن فقال : لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد ؟ لعن الله عمراً فانه ابتدع هذه البدع من الكلام ، ولو كان الكلام علماً لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا فى الأحكام والشرائع ، ولكنه باطل يدل على باطل .

وكان المثبتة من أهل الكلام يخالفونهم فى مسمى الواحد ، وكذلك الصفاتية ، وقد تقدم كلام أبى محمد ابن كلاب فى معنى (الواحد) وأنه قال فى « كتاب التوحيد » فى معنى قول القائل : إن الله واحد ، وفى معنى قولنا مطلقاً للشيء :

---

(١) بياض بالأصل مقدار سطر . وهو رواية عن أحد الأئمة في الرد على أهل الكلام . ونصوص الأئمة في الرد عليهم كثيرة ، ومنها قوله : وروى أبو عبد الرحمن السلمي الخ . فالكلام متصل من حيث المعنى .

إنه واحد . فقال : معنى قولنا الله واحد . أنه منفرد بنفسه لا يدخله غيره ، وقال فى معنى مطلق قولنا : إنه واحد . إنه قد يقال ذلك لما هو أشياء كثيرة مجتمعة وهو أجسام متماثلة ، كما يقال : انسان واحد . وقولنا للخالق: واحد. لا على هذا المنهاج، لأجل أنه المنفرد بنفسه الذي لا يدخله غيره . قال : وقد كان الله واحداً قبل خلقه فلم تداخله الأشياء حين خلقها، ولم يداخلها ، ولو كان ذلك كذلك لم يكن واحداً . قال : ولو كان داخلا فيها لكان حكمه حكمها، ولو كانت داخلة فيه كان كذلك . ومن زعم أنها فيه أو هو فيها لزمه أن يحكم فيه بحكم المخلوق إذ كان فى المخلوقات أو المخلوقات فيه ، فلما استحال فى ربنا أن يداخل المخلوقين فيكون بعضاً لهم أو يداخلوه فيكونوا بعضاً له لم نجد منزلة ثالثة غير أنه بائن بخلق الأشياء فهي غير داخلة فيه ولا مماسة له ولا هو داخل فيها ولا مماس لها ، ولولا أن ذلك كذلك كان حكمه حكمها . فإن قالوا : فيعتقبه الطول والعرض ؟ قيل لهم : هذا محال ؛ لأنه واحد لا كالآحاد عظيم لا تقاس عظمته بالمخلوقات ، كما أنه كبير عليم لا كالعلماء ، كذلك هو واحد عظيم لا كالآحاد العظماء . فإن قلت : العظيم لا يكون الا متحيزاً ؟ قيل لك : والعليم لا يكون إلا متحيزاً ، وكذلك السميع والبصير ؛ لأنك تقيس على المخلوقات . قال ابن فورك : وحكى حاكون عن ابن كلاب أنه لا يصح أن يضبط بالوهم شيء واحد . أراد أنه إن كان قديما فلا بد من صفات ، وإن كان محدثا فمن أعراض .

قلت هذا الكلام يقال إبطالا لمذهب الجهمية ونحوهم من الفلاسفة والمعتزلة ان (الواحد) لا صفة له . فيقال لهم فيمتنع على هذا القول أن يكون فى الوجود واحد ، كما سنبين إن شاء الله مخالفة قولهم للغة والعقل والشرع .

وكثير من متكلمة الصفاتية وان فسروهما بما ينفي التجسيم والتشبيه لم يلتزموا أن ذلك ينفي الصفات

وكان كثير من متكلمة الصفاتية من أصحاب الأشعري ونحوهم فسروا (الواحد) و « التوحيد » بنحو تفسير المعتزلة وغيرهم من الجهمية ، ولم يفسروه

بما ذكره ابن كلاب ولا بغير ذلك كما سنذكره ؛ لكن مع تفسيرهم إياه بما ينفي التجسيم والتشبيه لم يلتزموا أن ذلك ينفي الصفات ؛ بل عندهم تفسير (الواحد) بذلك لا ينافى ثبوت الصفات القائمة به ، وهذا من مواضع النزاع بينهم و بين المعتزلة والفلاسفة وغيرهم من الجهمية ؛ فإن هؤلاء يزعمون أن نفي الصفات داخل فى مسمى الواحد ، وأما الصفاتية فينكرون ذلك

قال الأستاذ « ابو المعالى » : قال أصحابنا : (الواحد) هو الشيء الذي لا ينقسم ، أو لا يصح انقسامه . قال القاضى أبو بكر : ولو قلت : (الواحد) هو الشيء . كان كافياً ، ولم يكن فى الحد تركيب . وفى قول القائل الشيء الذى لاينقسم . نوع تركيب . قال الأستاذ ابو المعالى : يقال للقاضى : التركيب فى الحدود ، وهو أن يأتى الحاد بوصف زائد يستغنى عنه ، وقد لا تفهم من الشيء المطلق ما تفهم من المقيد ، وليس يفهم من الشيء مايفهم من الواحد الذي لا ينقسم ؛ فان الوحدة تشعر بانتفاء القسمة عن الشيء المقصود من التحديد والايضاح . أجاب القاضى : بأن قال : كلامنا فى الحقائق ، والشيء المطلق هو الواحد الذى لا ينقسم . قال منازعوه : ويقال : قد ذكرنا أن الوحدة تشعر بانتفاء القسمة عن الشيء ، فهما أمران متلازمان ، فلا بد من التعرض لهما . ثم قال أبو المعالى : ثم قال أصحابنا : إذا سئلنا عن الواحد فنقول هذه اللفظة تردد بين معان ، فقد يراد به الشيء لا يقبل وجود القسمة ، وقد يطلق والمراد به نفي الأشكال والنظائر عنه ، وقد يطلق والمراد أنه لا ملجأ وملاذ سواه ، وهذه المعانى متحققة فى وصف القديم سبحانه وتعالى .

وفسر بعض المتكلمين الواحد بمعان ثلاثة

وقال الاستاذ « ابو بكر ابن فورك » : إنه سبحانه واحد فى ذاته لاقسيم له ، وواحد فى صفاته لاشبيه له ، وواحد فى أفعاله لاشريك له . وحكي عن «ابي اسحاق الأسفرائينى» أنه قال: الواحد هو الذى لايقبل الرفع والوضع : يعنى الوصل والفصل.

قال الأنصاري : اشار الى وحدة الاله؛ فان الجوهر واحد لاينقسم ولكن يقبل النهاية ، والاله سبحانه واحد على الحقيقة فلايقبل فصلا ولا وصلا .

قال : فإن قال قائل: « الوحدانية » ترجع الى صفة اثبات ، أم هى من الأوصاف التى تفيد النفي ؟ قلنا : قال بعض المتكلمين : المقصد من الواحد انتفاء ماعدى الموجود الفرد ، وربما يميل القاضى ابو بكر الى هذا . وقال الجبائي : كونه واحداً ثابت لا للنفس ولا للمعنى ، وطرد ذلك شاهداً وغائباً ، والذى يدل عليه كلام القاضى ان الاتحاد صفة اثبات ، ثم هي صفة النفس .

قال ابو المعالى : فان قيل : أوضحوا معنى التوحيد ؟ قيل مراد المتكلمين من اطلاق هذه اللفظة اعتقاد الوحدانية والحكم بذلك . وابوالمعالى كثيراً مايقول قال الموحدون ويعنى بهم هؤلاء ، وسلك سبيله ابن التومرت فى لفظة «الموحدين» (١) لكن لم يذكر فى « مرشدته » (١) الصفات الثبوتية كما يذهب اليه ابوالمعالى ونحوه ، لكن اقتصر على الصفات السلبية وعلى الأحكام ، وهذه طريقة المعتزلة والنجارية ونحوهم .

وكذلك قد وافق هؤلاء فى تفسير (الواحد) بهذه المعانى الثلاثة طائفة من من أصحاب الامام احمد وغيرهم ، قال القاضى ابو يعلى في « المعتمد » كما ذكر ابن الباقلاني : وأما « الواحد » و « الفرد » و « الوتر » فمعناه استحالة التجزءة والانقسام والتبعيض عليه ، فقال ، ونفي الشريك عنه ، ونفى الثانى عنه فيما لم يزل ونفي المثل عنه تعالى وعن صفاته الأزلية . فجعل فى هذا الموضع اسم (الواحد) يعم

ووافقهم طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم

---

(١) قال المؤلف : وهذا مما انكره عليه المسلمون ، اذ جميع أمة محمد صلى الله عليه وسلم موحدون ، ولا يخلد في النار من أهل التوحيد أحد . وهذا انما هو الحاد في أسماء الله وآياته . وتقدم الكلام حول « المرشدة » والاضافة هنا تبين قيمتها .

هذه المعاني الثلاثة . وأما فى « كتاب ابطال التاويلات لأخبار الصفات » ففسر الواحد بمالاشريك له ، وجعل هذه المعانى ثلاثة أقوال ؛ فقال : وأما وصفه بأنه واحد فمعناه الذى لاشريك له ، القهار ويقهر كل جبار ، والأحد والواحد بمعنى واحد. وقيل : معناهشيء ، وكل شيءواحد ، وكل واحدشيء. فاذاقيل للجملة: انها واحدة. فانه يقدر فيها حكم الواحد الذىلاينقسم ، وقيل : المراد به نفي النظير كقوله فلان واحد زمانه .

وكثير ممن يفسر (الواحد) بعدم التجزي يريد به وجود الانقسام ، وليس هذا فقط هو الذي يريده نفاة الجسم

لكن كثير ممن يفسر (الواحد) بعدم التجزي يريد بذلك مايعرفه الناس من معنى « التجزى » وهو انفصال جزء عن الآخر ، كما يعنون بلفظ « المنقسم » انفصال قسم من قسم ، وليس هذا فقط هو المعنى الذى يريده نفاة الجسم بقولهم ليس بمنقسم ولا متجزى ؛ فان هذا المعنى لايشترطون فيه وجود هذا الانفصال ولا إمكان وجوده ، وهذا الاصطلاح قول أبى الوفاء ابن عقيل فى « كتاب الكفاية » (باب في نفي الولد والتجزية) : وهو سبحانه واحد لايتجزأ ، لقوله تعالى : (لم يلد) لأنه لوكان والداً لكان متجزءاً ، لأن الولد هو انفصال جزء من الوالد ، قال سبحانه : (وجعلوا له منعباده جزءاً) يعنى ولداً ، قال : لأن التجزى لايجوز الا على المركبات ، وقد أفسدنا التركيب حيث أفسدنا كونه جسما ، قال : ونخص هذا بدلالة أخرى ، فنقول : ان الايلاد تحلل والتحلل لايجوز الا على ذات مستحيلة تتعاقب عليها الأزمان ، وتتغالب فيهاالطباع ، تأخذ من الأغذية حظاً وتعيد منهافضلا ، والقديم سبحانهذات لايداخله شيء ولايداخل شيئاً ، ولايتصل بشيء ولاينفصل عنه شيء ؛ لأنه واحد والتجزى والانقسام لايتصور الا على آحاد التأمت بالاجتماعفتوحدت ، وتفككت بالانقسام فتعددت . ألا ترى أن العلل والاحكام والعقول والعلوم لما لم توصف بالتركيب لم تتسلط عليها التجزءة ؟

وكذلك قال « ابو الوفاء ابن عقيــــل » فى (باب نفي التشبيه) : وهو سبحانه غير مشبه بالأشياء ؛ فليس بجسم ولا جوهر ولاعرض ولاعلى صفة من صفات الموجودات، قال سبحانه : (ليس كمثله شيء) معناه ليس مثله شيء،والكاف زائدة ؛ والدلالة على أنه ليس بجسم ولامشبه للأشياء أنه لوكان جسما لكان مؤلفا لأن حقيقة الجسم هو المؤلف ؛ ولهذا أدخلت عليه العرب التزايد . فيقال : هذا أجسم. ويراد به أكثر أجساماً وأكبر جثة ،ولو كان مؤلفاً لاحتاج الى مؤلف كما احتاجت سائر الأجسام ، ويجاز عليه ما يجوز عليها من التجزي والانقســام والتفكك والالتآم ، ولو جوزنا قدم غائب مع كونه جسما لاقتبسنا العلم بحدث هذا الجسم الحاضر حدث الغائب ، ولأن المشبه للشيء ما سد مســده وقام مقامه ، فلو أشبه هذه الأشياء الموجودة أو اشياء منها لسد مسده وقام مقامه فى القـدم والاحداث والصفة والاختراع ، إلى غير ذلك من صفات القديم سبحانه ؛ ولأنه لو كان يشبهها من وجه من الوجوه لاحتاج الى ما احتاجت اليه من الأمــكنة التي يقوم بها ويتحول اليها ، وكذلك لوجب قدم الأمـــكنة لوجود قدم الـكائنات ، وفى ذلك إما قدم العالم أو حدث القديم ، وكلاهما محال، فما أدى اليه محال .

وطائفة تجعل قول النصارى في « الأقانيم » بمعنى الأجزاء والأبعاض ، وبعضهم لا يقول بذلك ، تناقض النصارى

قلت : وطائفة أخرى تجعل قول النصـارى فى « الأقانيم » بمعنى الأجزاء والأبعاض ؛ لـكن ليس فى نقلهم انهم يوجبون كون الولادة انفصال جزء عن غيره كما يذكر الأولون ، قال أبو عبد الله بن الهيصم : (الفصـــل الرابع) وأما القول فى أنه « أحدي الذات » فان النصارى زعمت أن الله جل عن قولهم أقانيم ثلاثة ، رب واحد ، وفسر بعضهم الأقانيم بأنها الأشخاص ، وقال بعضهم : إنها الخواص . قال: وقال « أهل التوحيد » إن الله واحد فى ذاته ليس بذي أقانيم ولا أبعاض . واحتجت النصـارى بانـكم قد وافقتمونا على أن الله عز ذكره قد كان لم يزل وله حياة وكلام وذلك ما أردناه بقولنا أقانيم ثلاثة .

قال والرد عليهم أن يقال لهم : إن الحياة والكلام عندنا صفتان لذاته وليستا فى حكم الذات ولا يقع عليهما اسم الله ؛ فإن الله هو الموصوف بهما دونهما ، وليس يصح اضافة شيء من أفعال الربوبية اليهما ؛ لأن الحياة والكلام لا يفعلان ، وانما يفعل الحي المتكلم وهو الله الموصوف بهما ، وليس كذلك قولكم من قبل أنكم جعلتم الروح والابن أقنومين يتناولهما اسم الله ، وأفعال الربوبية عندكم منسوبة الى مجموع الأب والابن والروح القدس ، قد جعلتموها بمنزلة أركان الانسان التى يتناول مجموعها اسم الانسان ، وتنسب الى جملتها أفعاله ، وهذا هو وصفه بالتجزءة والتبعيض ، وليس ما وصفنا به من الحياة والكلام كذلك .

ثم يقال لهم : واذ كان الله عندنا وعندكم موصوفاً بالقدرة والعلم والمشيئة والسمع والبصر والرحمة والعزة كما كان موصوفاً بالحياة والكلام فهلا جعلتم هذه كلها أقانيم له ، ومالكم قصرتم الأقانيم على الثلاثة . وفى هذا ما يدل على انكم لم تذهبوا من الأقانيم مذهب اثبات الصفات له ؟ لذلك فرقتم بين هذه الصفات و بينها ، و إنما ذهبتم فيها مذهب الأبعاض والأجزاء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قلت : مذهب النصارى لكونه متناقضاً فى نفسه لا يعقل — إذ لا حقيقة له ، كما لا تعقل الممتنعات — صاروا يضطربون فى قوله ، فكل طائفة منهم تفسره بغير ما تفسره الأخرى ، و كذلك يضطرب الناس فى نقله ، فلهذا ذكر هذا أن الأقانيم عندهم أبعاض كأركان الانسان ، وان كان الآخرون من من النصارى لا يقولون ذلك ؛ فإن عندهم كل واحد من الأقانيم إله يدعى و يعبد ، مع قولهم أن الثلاثة إله واحد . و بعض الاله ليس هو إلهاً ؛

ولكن عندهم الذات الموصوفة بالأمور الثلاثة مع كل صفة أقنوم ، ثم يقولون إن الواحد هو المتحد بالمسيح ، فان كان متحداً لصفة فالصفة ليست إلهاً يخلق ويرزق وعندهم المسيح إله ، وان كان المتحد الذات فيكون المسيح هو الأب والابن والروح القدس إله ، وهم لا يقولون ذلك ؛ وإنما يقولون المتحد به الكلمة التى هي الابن ، ويقولون هو ابن الله لذلك ، ويقولون أيضا هو الله لأن المتحد به هو الذات التى هو الله ، فيجعلون المتحد به هو الذات بصفة دون الذات بالصفتين الأخريين . ومن المعلوم أن الصفات لا تفارق الذات . وقد يكونون يقولون كما حكى هذا : الأقانيم أبعاض وأجزاء كل منها إله أيضاً . (١)

عامة ألفاظ المتكلمين لا يريدون بها ما هو المعروف في اللغة - تلبيساً

واذا عرف أن مراد أئمة هذا القول بنفي التجزي والانقسام ليس هو وجود الانقسام بانفصال بعضه عن بعض ولا إمكان ذلك — وان كان اللفظ فى ذلك أظهر منه فى غيره — فان عامة ألفاظهم الاصطلاحية لا يريدون بها ماهو المعروف فى اللغة من معناها ؛ بل معاني اختصوا هم بالكلام فيها نفيا واثباتا ؛ ولهذا قال الامام أحمد فيهم : يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويلبسون على جهال الناس بما يشبهون عليهم .

التجزي وانقسام والتركيب بمعناه اللغوي مما اتفق المسلمون على نفيه عن الله

وهذان المعنيان مما اتفق المسلمون فيما أعلمه على تنزه الله وتقدسه عنهما ؛ فان الله سبحانه (أحد) (صمد) لايتجزى ويتبعض وينقسم بمعنى أنه ينفصل بعضه عن بعض كما ينفصل الجسم المقسوم المعضى مثل ماتقسم الأجسام المتصلة كالخبز واللحم والثياب ونحو ذلك ، ولاينفصل منه بعض كما ينفصل عن الحيوان ماينفصل من عضلاته ، وهذه المعانى هو منزه عنها بمعنى أنها معدومة وأنها ممتنعة فى حقه ، فلا تقبل ذاته التفريق والتبعيض ؛ بل ليس هو بأجوف كما قال الصحابة والتابعون

---

(١) وقد استوفى المؤلف الرد على النصارى في كتابه المشهور : « الجواب الصحيح ، لمن بدل دين المسيح » وابن القيم تلميذه في « هداية الحيارى من اليهود والنصارى » وهما مطبوعان .

فى تفسير (الصمد) انه الذى لاجوف له ، كما سيأتى بيانه. وأكثر الناس لايفهمون من نفي التبعيض والتجزئة والانقسام والتركيب إلا هذين المعنيين ونحوهما ، وذلك متفق على نفيه بين المسلمين ؛ اللهم إلا أن يكون بعض من لاأعلم من الجهال الضلال قد جوز على الله أن ينفصل منه بعضه عن بعض كما يحكى ذلك عن بعض الكفار، فبنو آدم لايمكن حصر مايقولونه ؛ وإنما المقصود أن المقالات المحكية عن طوائف الأمة لم أجد فيها من حكى هذا القول عن أحد من الطوائف .

وإنما مراد أئمة هذا القول من الجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن اتبعهم من الصفاتية بنفي ذلك ماينفونه عن الجسم المطلق ، وهو أنه لايشار الى شيء منه دون شيء ، ولايتميز منه شيء عن شيء بحيث لايكون له قدر وحد وجوانب ونهاية ولاعين قائمة بنفسها يمكن أن يشار اليها او يشار الى شيء منها دون شيء، ولايمكن أيضا عند التحقيق أن يرى منه شيء دون شيء ، وهذا عندهم نفي الكم والمساحة. وأما غير الصفاتية فيريدون أنه لاصفة له ، إذ وجود الصفات يستلزم التجسيم والتجزئة والتركيب كما سيأتى بيان قولهم فيه .

تناقض طوائف النفاة ومن اتبعهم في شيء من ذلك

وهؤلاء ينفون التجسيم والتشبيه وهم متناقضون فى ذلك عند النفاة والمثبتة الذين يخالفونهم ، كما أن النفاة تثبت موجوداً مطلقاً مجرداً عن الصفات والمقادير وهم فى ذلك متناقضون عند جماهير العقلاء ، وكذلك من اثبت أنه حي عالم قادر ونفى الصفات كان متناقضاً عند جماهير العقلاء . ومن أثبت من الصفاتية الخبرية كالوجه واليدين مع نفي التجسيم والتشبيه هم متناقضون فى ذلك عند من يخالفهم من الصفاتية والمثبتة كما هو قول ابن كلاب والأشعرى وغيرهما . ثم متكلمة اهل اهل الحديث وفقهاؤهم الذين يوافقون هؤلاء على النفي مع اثبات المعانى الواردة فى آيات الصفات وأحاديثها هم متناقضون فى ذلك عند هؤلاء .

ولهذا لما صنف القاضى ابو يعلى كتابه الذى سماه « كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفـــات » وقال فى أوله : أحمده حمداً يرضيه ، وأستعينه على أوامره ونواهيه ، وابرأ اليه من التجسيم والتشبيه . وصار فى عامة مايذكره من أحاديث الصفات يقر الحديث على مايقول إنه ظاهره ومقتضاه مع قوله بنفي التجسيم ، كما يقول سائر الصفاتية فى الوجه واليد ، وكما يقولونه فى العلم والقدرة ونحــو ذلك ، وهذا تناقض عند أكثر أهل الاثبات والنفي .

ولهذا صار فى أصحاب الامام أحمد وغيرهم من يشهد بتناقضه إما مائلا الى النفي كرزق الله التميمى وابن عقيل وابن الجوزى وغيرهم ، واما مائلا الى الاثبات كطوائف أجل وأكثر من هؤلاء من أهل السنة والحديث وغيرهم ، وطـــوائف آخرون من أصحاب أحمد وغيرهم يوافقونه على مجمل ماذكره وإن نازعوه فى بعض المواضع ، وهؤلاء أكثر وأجل من المائلين الى النفي : كالشريف أبى جعفر وأبى الحســن القزوينى (١) والقــــاضى أبى الحســين (٢) ، وأبى (٣) وان كانوا يخالفونه فى أشياء مما اثبتها : إما لضعف الحــديث أو لضعف دلالته

و « التشبيه » في اصطلاحهـــم هو « التمثيل »

وأما « التشبيه » فهو فى اصطلاح المتكلمين وغيرهم هو « التمثيل » والمتشابهان هما المتماثلان ، وهما ما سد أحدهما مســـد صاحبه وقام مقامه وناب منابه . وبينهم نزاع فى إمكان التشابه الذي هو التماثل من وجه دون وجه ، وهل التشابه الذى هو التماثل بنفس الذوات أو بالصفات القائمة بالذوات ؟ وهـــــذا التشبيه ايضا منتف عن الله ؛ وانمــا خالف فيه المثبتة الممثلة الذين وصفهم الأئمـــة وذموهم كما قال الامام أحمد: المشبه الذى يقول : بصر كبصرى ، ويد كيدى ، وقدم

---

(١) أبو الحسن القزويني علي بن حاتم فقيه ، محدث من تصانيفه الكثيرة كتاب الوضوء ، كتاب الصلاة ، كتاب الصوم ، كتاب الزكاة ، كتاب الحج . « المؤلفون » .
(٢) محمد بن أبي يعلى ، مؤلف « طبقات الحنابلة » .
(٣) بياض محل كلمة ...

كقدمي . ومن قال هذا فقد شبه الله بخلقه ، وكما قال اسحاق وأبو نعيم ومحققو المتكلمين . على أن هذا التشابه الذي هو التماثل لا يكون بالموافقة فى بعض الصفات ؛ بل الموافقة فى جميع الصفات الذاتية التى بها يقوم بها أحدهما مقام الآخر

وفي اللغة يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة

وأما « التشبيه » فى اللغة فانه قد يقال بدون التماثل فى شيء من الحقيقة ، كما يقال للصورة المرسومة فى الحائط إنها تشبه الحيوان ، ويقال : هذا يشبه هذا فى كذا وكذا ، وان كانت الحقيقتان مختلفتين .

ولهذا كان أئمة أهل السنة ومحققو أهل الكلام يمنعون من أن يقال : لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه ؛ فان مقتضى هذا كونه معدوماً ، ومنهم طوائف يطلقون هذا .

ائمة اهل السنة ومحققو اهل الكلام يمنعون أن يقال : لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه

لكن من هؤلاء من يريد بنفي التشابه نفي التماثل ، فلا يكون بينهما خلاف معنوي ؛ إذ هم متفقون على نفي التماثل بوجه من الوجوه ، كما دل على ذلك القرآن ، كما قد بيناه فى غير هذا الموضع (١) كما يعلم أيضا بالعقل .

وأما « النفاة » من الجهمية وأشباههم فلا يريدون بذلك إلا نفي الشبه بوجه من الوجوه ، وهذا عند كل من حقق هذا المعنى لا يصلح الا للمعدوم ، وقد قرر ذلك غير واحد من أئمة المتكلمين حتى أبو عبد الله الرازي كما سنذكر كلامه فى ذلك .

ولفظ «التجسيم» له معنى عام ، ومعنى خاص وفيه النزاع . ائمة الاسلام لا يطلقون هذه الألفاظ المبتدعة ويستفصلون عن المعنى

وكذلك لفظ « التجسيم » هو كلفظ التأليف والتركيب والتبعيض والتجزئة: من معناه ما هو متفق على نفيه بين المسلمين ، ومنه ماهو متفق على نفيه بين علماء المسلمين من جميع الطوائف ؛ إلا ما يحكى عن غلاة المجسمة من أنهم

---

(١) انظر « القاعدة السادسة » في الرسالة التدمرية ص ٦٩ ج ٣ .

يمثلونه بالأجسام المخلوقة . وأما المعنى الخاص الذي يعنيه النفاة والمثبتة الذين يقولون هو جسم لا كالأجسام فهذا مورد النزاع بين أئمة أهل الكلام وغيرهم ، وهو الذي يتناقض سائر الطوائف من نفاته لاثبات ما يستلزمه ، كما يتناقض مثبتوه مع نفي لوازمه ، ولهذا كان الذي عليه أئمة الاسلام انهم لا يطلقون الألفاظ المبتدعة المتنازع فيها لا نفياً ولا اثباتاً الا بعد الاستفسار والتفصيل ، فيثبت ما أثبته الكتاب والسنة من المعانى ، وينفى ما نفاه الكتاب والسنة من المعاني .

توحيد المتكلمين باطل ليس هو توحيد الرسل

والمقصود هنا أن « التوحيد » الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله وهو المذكور فى الكتاب والسنة وهو المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام ليس هو هذه الأمور الثلاثة التى ذكرها هؤلاء المتكلمون ، وان كان فيها ما هو داخل فى التوحيد االذى جاء به الرسول ،فهم مع زعمهم أنهم «الموحدون» ليس توحيدهم التوحيد الذى ذكر الله ورسوله ؛ بل التوحيد الذي يدعون الاختصاص به باطل فى الشرع والعقل واللغة ؛ وذلك أن توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة الله وحده ، فمن عبد الله وحده لم يشرك به شيئاً فقد وحده ، ومن عبد من دونه شيئاً من الأشياء فهو مشرك به ليس بموحد مخلص له الدين ، وان كان مع ذلك قائلا بهذه المقالات التى زعموا أنها التوحيد ، حتى لو أقر بأن الله وحده خالق كل شيء وهو « التوحيد فى الأفعال » الذي يزعم هؤلاء المتكلمون أنه يقر أن لا إله إلا هو ، ويثبتون بما توهموه من دليل التمانع وغيره(١) لكان مشركا ،

توحيد الرسل والمؤمنين عبادة الله وحده . « التوحيد في الأفعال » كان يقربه المشركون

(١) قال الشيخ رحمه الله : قلت : والآية فيها قولان معروفان للمفسرين « احدهما » ان قوله : (٠٠ لابتغوا الى ذي العرش سبيلا) أي بالتقرب اليه والعبادة والسؤال له ٠ و «الثاني» بالممانعة والمغالبة ٠ والأول هو الصحيح ، فانه قال : (لو كان معه آلهة كما يقولون) وهم لم يكونوا يقولون ان آلهتهم تمانعه وتغالبه ٠ بخلاف : (وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) فهذا في الآلهة المنفية ، ليس فيها أنها تعلو على الله ، وان المشركين يقولون ذلك أيضاً ٠ فقوله : (لابتغوا الى ذي العرش سبيلا) يدل على ذلك ٠ قلت وقد اطنب على هذا البحث في الكتاب النفيس المخطوط « المجلد الرابع من بيان موافقة صريح المعقول ، لصحيح المنقول » ٠ وانظر أيضاً ج ٢٠ ص ١٧٤ ـ ١٨٤ من مجموع فتاويه ، وفي التدمرية طرف من هذا البحث ، وكذا في شرح الطحاوية ٠

وهذه حال مشركي العرب الذين بعث الرسول اليهم ابتداءا ، وأنزل القرآن ببيان شركهم ، ودعاهم الى توحيد الله واخلاص الدين له ؛ فانهم كانوا يقرون بان الله وحده هو الذي خلق السموات والأرض كما أخبر الله بذلك عنهم فى القرآن ، كما فى قوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وفى قوله : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل أفلا تذكرون. قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم . سيقولون لله قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون . سيقولون لله ، قل فأنى تسحرون) وقال تعالى : (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال ابن عباس : تسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون الله وهم مع هذا يعبدون غيره . فهذا الشرك المذكور فى القرآن فى مواضع كثيرة المضاد للاخلاص والتوحيد ، كما فى حديث جابر وابن عمر وسعد وغيرهم وقد بسطنا الكلام فى هذا فى غير هذا الموضع (١) .

توحيد الرسل يتناول توحيد الصفات .

و « التوحيد الذى جاء به الرسول » يتناول التوحيد فى العلم والقول ، وهو وصفه بما يوجب أنه فى نفسه أحد صمد لا يتبعض و يتفرق فيكون شيئين ، وهو واحد متصف بصفات تختص به ليس له فيها شبيه ولا كفؤ .

و « التوحيد فى الادارة والعمل » وهو عبادته وحده لاشريك له (١) وقد أنزل الله سورتي الاخلاص (قل ياأيها الكافرون)و (قل هو الله أحد) الواحدة فى توحيد العمل ، ولهذا كان القول فيها (لاأعبد ماتعبدون) وهي جملة انشائية فعلية ، والأخرى فى توحيد العلم ، وهي قوله : (قل هو الله أحد) و بهذا كان

---

(١) وانظر موجز ما ذكره الشيخ في مجموع فتاويه ص ٣ - ١٨ ج ١ من الفهارس العامة . وللشيخ مؤلفات مفردة في ذلك أيضاً منها الرد على البكري في الاستغاثة .

القول جملة خبرية اسمية. والكلام: إما انشاء، وإما إخبار. فالاخبار يكون عن العلم، والانشاء يكون عن الارادة ؛ ولهذا قال الله تعالى :(وإلهكم إله واحد لاإله الا هو الرحمن الرحيم) وقال : (قل إنما يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد فهل أنتم مسلمون) وقال : (قل إنما انا بشر مثلكم يوحى الي انما إلهكم إله واحد) وقال : (وقال الله لاتتخذوا إلهين اثنين انما هو إله واحد فإياي فارهبون) وقال : (وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم - الى قوله - أجعل الآلهة إلها واحداً إن هذا لشيء عجاب) وفى القرآن من نفي الألوهية عن غيره من المخلوقات وإثباتها له وحده مالايحصى إلا بكلفة، كقوله :(فلاتدع مع الله إلها آخر فتكون من المعذبين) (ولاتدع مع الله الها آخر، لاإله الاهو، كل شيء هالك إلاوجهه) (رب المشرق والمغرب لا إله الا هو فاتخذه وكيلا) (ربنا رب السموات والأرض لن ندعو من دونه إلها لقد قلنا إذاً شططا . هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لو لايأتون عليهم بسلطان بين، فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا) (لاتجعل مع الله إلها آخر فتقعد مذموماً مخذولا) (فاعلم أنه لاإله إلا هو) (إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله الا الله يستكبرون) ونحو ذلك مما يتضمن وحدانيته فى الالهية : فلايجوز أن يكون إلاه معبود إلا هو .

ليست الالهية هي القدرة على الاختراع كما يذكر عن الأشعري

والالهية تتضمن استحقاقه للعبادة والدعاء ؛ لا أنها بمعنى القدرة على الاختراع كما يذكر ذلك عن الأشعرى، فان هذا هو الربوبية التى كان المشركون يقرون بها .

ولهذا خاطبنى بعض الأعيان من الفضلاء المتفلسفين وأخذيقول إن الفلاسفة يوحدون، وأنهم من أعظم الناس توحيداً، ويفضلهم على النصارى فى التوحيد . فبينت له أن الأمر ليس كذلك ؛ بل النصارى فى التوحيد خير منهم، وأنهم

مشركون لاموحدون ، فقلت : الفلاسفة الذين تذكرهم إما مشركون يوجبون الشرك ويوالون عليه ويعادون ، وإما صابئون يسوغون الشرك ويجوزون عبادة ماسوى الله وكتبهم مشحونة بهذا ؛ ولهذا كان أحسن أحوالهم أن يكونوا صابئة أوهم علماء الصابئة . وهل كان نمرود وقومه وفرعون وقومه وغيرهؤلاء إلا منهم؟ ! وهل عبدت الكواكب وبنيت لها الهياكل وأصنامها إلا برأي هؤلاء المتفلسفة ؟! بل وهل عبدالصالحون وعكف على قبورهم ومثلت صورهم إلا بآرائهم ؟ حتى الذين كانوا متظاهرين بالاسلام منهم قد صنفوا فى الاشراك بالله وعبادة الكواكب والأصنام ، وذكروا مافى هذا الشرك من الفوائد وتحصيل المقاصد ! !

الفلاسفةمشركون لا موحدون ، والنصارى خير منهم

وبالاضطرار يعلم من عرف دين الرسل محمد وغيره انهم إنما بعثوا بالنهي عن هذا الاشراك ،وجميع الرسل بعثوا بذلك، كماقال تعالى : (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) وقال تعالى : (واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون) وقال : (وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون) .

وقد اتفق المسلمون على أن دين أهل الكتاب من اليهود والنصارى خير من دين من لا كتاب له من المشركين والصابئين وغيرهم .

والعلماء على تنوع أصنافهم من الفقهاء والمفسرين والمتكلمين وأرباب المقالات وان اختلفوا فى الصابئين فلتنوعهم ؛ ولهذا كان للفقهاء فيهم طريقان : (أحدهما) أن فى كونهم من أهل الكتاب قولين للشافعي وأحمد . (والطريق الثاني) أنهم صنفان : فمن تدين منهم بدين أهل الكتاب كان منهم وإلا فلا . هذا هو المختار عندهم .

الشرك فيهم انما ابتدعوه تشبها بأولئك

وأما « الشرك » الذي فى النصارى فانما ابتدعوه تشبهاً بأولئك ، فكان فيهم قليل من شرك أولئك ، قال تعالى : (وقالت اليهود عزير ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم ، يضاهئون قول الذين كفروا من قبل) كالذين قالوا الملائكة أولاد الله ، كما يقوله هؤلاء المتفلسفة الصابئون ؛ فانهم كانوا قبل النصارى .

توحيد الفلاسفة (نفي الصفات) مثل تعطيل المعتزلة الذي سموه توحيداً

قلت : وأما التوحيد الذي يذكر عن الفلاسفة من نفي الصفات فهو مثل تسمية المعتزلة لما يقولونه توحيداً ، وهذا فى التحقيق تعطيل مستلزم للتمثيل والاشراك . وأما النصارى فهم لا يقولون إن ثم الهين متباينين ؛ بل يقولون قولا متناقضاً حيث يجعلون الثلاثة واحداً ، ويجعلون الواحد هو المتحد بالمسيح دون غيره، مع عدم إمكان تحيز واحد عن غيره،وهذا الكفر دون كفر الفلاسفة بكثير ، وتكلمت فى ذلك بكلام بعد عهدي به . وفساد هذا وتناقضه اعظم ، حتى لقد قال عبد الله بن المبارك : إنا لنحكي قول اليهود والنصاري ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية .

وهذا يتبين بما نقوله ، وهو أن ما فسر به هؤلاء اسم (الواحد) من هذه التفاسير التى لا أصل لها فى الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة باطل بلا ريب شرعاً وعقلا ولغة .

بطلان تفسير المتكلمين للفظ (الواحد) و « التوحيد » في اللغة

أما فى « اللغة » فان أهل اللغة مطبقون على أن معنى (الواحد) فى اللغة ليس هو الذي لا يتميز جانب منه عن جانب ولا يرى منه شيء دون شيء إذ القرآن ونحوه من الكلام العربي متطابق على ما هو معلوم بالاضطرار فى لغة العرب وسائر اللغات انهم يصفون كثيراً من المخلوقات بانه واحد ويكون ذلك جسما ؛ إذ المخلوقات إما أجسام وإما أعراض عند من يجعلها غيرها وزائدة عليها .

وإذا كان أهل اللغة متفقين على تسمية الجسم الواحد واحداً امتنع أن يكون فى اللغة معنى الواحد الذي لا ينقسم إذا أريد بذلك أنه ليس بجسم وأنه لا يشار الى شيء منه دون شيء ، وسيأتي بيان هذا ، ونذكر ما فى اللغة فى ذكر الواحد مع كونه موصوفا ذا مقدار ؛ بل لا يوجد فى اللغة اسم واحد إلا على ذى صفة ومقدار ، لقوله تعالى : (الذي خلقكم من نفس واحدة) وقال : (ذرني ومن خلقت وحيداً) وقال : (وان كانت واحدة فلها النصف) وسئل النبي ﷺ : « يصلي الرجل فى الثوب الواحد ؟ فقال : أو لكلكم ثوبان » وقال : « لا يصلي أحدكم فى الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء » وسيأتي بسط هذا ان شاء الله (١) .

بطلانه في العقل ايضا

وأما «العقل» فهذا الواحد الذي وصفوه يقولهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة : إنه أمر لا يعقل ، ولا له وجود فى الخارج ؛ وانما هو أمر مقدر فى الذهن ليس فى الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر ولا يتميز منه شيء عن شيء ؛ بحيث يمكن ان لا يرى ولا يدرك ولا يحاط به وان سماه المسمي جسما .

وأيضاً فان « التوحيد » إثبات لشي هو واحد، فلا بد أن يكون له فى نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها ويتميز بها عما سواه ، حتى يصح أنه ليس كمثله شيء فى تلك الأمور الثبوتية ، ولا مجرد عدم المثل اذا لم يفد ثبوت أمر وجودي كان صفة للعدم ، فنفي المثل والشريك يقتضى ما هو على حقيقة يستحق بها واحداً ؛ ولهذا فسر ابن كلاب وغيره (الواحد) بأنه المنفرد عن غيره المباين له ، وهذا المعنى داخل فى معنى الواحد فى الشرع وإن لم يكن إياه ؛ ولذلك أهل الاثبات

---

(١) عند الكلام على حجته قريباً .

من أهل السنة والحديث يصنفون « كتب التوحيد » يضمنونها ثبوت الصفات التى أخبر بها الكتاب والسنة ؛ لأن تلك الصفات فى كتابه تقتضى التوحيد ومعناه

بطلانه في الشرع أيضا ، كلام الأئمة في ذلك

وأما « الشرع » فنقول: مقصود المسلمين ان الأسماء المذكورة فى القرآن والسنة وكلام المؤمنين المتفق عليه بمدح أو ذم تعرف مسميات تلك الأسماء ، حتى يعطوها حقها ، ومن المعلوم بالاضطرار أن اسم (الواحد) فى كلام الله لم يقصد به سلب الصفات وسلب ادراكه بالحواس ، ولا نفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التى ابتدع نفيها الجهمية واتباعهم ، ولا يوجد نفيها فى كتاب ولا سنة ولا عن صاحب ولا أئمة المسلمين .

قال الامام عثمان بن سعيد الدارمى فى كتابه الذى سماه : « نقض عثمان بن سعيد ، على المريسى الجهمي العنيد ، فيما افترى على الله فى التوحيد » (١) وذكر أن بعض من كان بنواحيه ممن أظهر معارضة السنة والآثار بكلام بشر المريسى وصنف فى ذلك — الى أن قال (٢) : ـ افتتح هذا المعارض كتابه بكلام نفسه منشأ لكلام المريسى مدلسا على الناس بما يوهم أنه يحكى ، ويرى من قبله (٣)

---

(١) قلت : وهو اسم مطابق لمسماه ، وقد نقل ابن تيمية رحمه الله جل ما فيه في أبواب الصفات ، وامتدحه وكتابه الآخر « الرد على الجهمية » . قال ابن القيم : عثمان بن سعيد الدارمي حافظ أهل المشرق ، وشيخ الأئمة ، قال فيه أبو الفضل ابن الفرات : ما رأيت مثل عثمان بن سعيد ، ولا رأى عثمان مثل نفسه . أخذ الأدب عن ابن الاعرابي ، والفقه عن البويطي ، والحديث عن يحيى بن معين وابن المديني ، واثنى عليه أهل العلم ، وكتاباه من أجل الكتب المصنفة في السنة وأنفعها ، وينبغي لكل طالب سنة مراده الوقوف على ما كان عليه الصحابة والتابعون والأئمة ان يقرأ كتابيه ، وكان شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله يوصي بهذين الكتابين أشد الوصية ويعظمهما جداً ، وفيهما من تقرير التوحيد والأسماء والصفات بالعقل والنقل ما ليس في غيرهما . أ هـ « اجتماع الجيوش الاسلامية ، على غزو المعطلة والجهمية » ص ٨٩ ، ٩٠ . وتقدمت الاشارة الى ترجمة الدارمي .

(٢) ص ٥ من الكتاب المشار اليه .

(٣) بكسر القاف وفتح الباء .

من الجهال ومن حواليه من الأغمار أن مذاهب جهم والمريسى فى التوحيد كبعض اختلاف الناس فى الايمان فى القول والعمل والزيادة والنقصان ، وكاختلافهم فى التشيع والقدر ونحوها ، كيلا ينفروا من مذاهب جهم والمريسى اكثر من نفورهم من كلام الشيعة والمرجئة والقدرية .

قال : وقد اخطأ المعارض محجة السبيل ، وغلط غلطاً كثيراً فى التأويل ، لما أن هذه الفرق لم يكفرهم العلماء بشيء من اختلافهم ، والمريسى وجهم واصحابهما لم يشك أحد منهم فى اكفارهم، سمعت محبوب بن الحسن (١) الانطاكي : انه سمع وكيعاً يكفر الجهمية ، وكتب الي علي بن خشرم أن ابن المبارك يخرج الجهمية من عداد المسلمين ؛ وسمعت يحيى بن يحيى وأبا توبة وعلي بن المدينى يكفرون الجهمية ومن يدعى أن القرآن مخلوق ، فلا يقيس الكفر ببعض اختلاف هذه الطرق إلا امرؤ جهل العلم ولم يوفق فيه لفهم ، فادعى المعارض أن الناس قد تكلموا فى الايمان وفى التشيع والقدر ونحوه ولايجوز لأحد أن يتأول فى التوحيد غير الصواب ؛ اذ جميع خلق الله تدرك بالحواس الخمس اللمس والشم والذوق والبصر بالعين والسمع ، والله بزعم المعارض لايدرك بشيء من هذه الخمس .

قال : فقلنا لهذا المعارض الذى لايدرى كيف يتناقض : أما قولك : «لايجوز لأحد أن يتأول فى التوحيد غير الصواب » فقد صدقت ، وتفسير التوحيد عند الأمة وصوابه قول : « لا إله إلا الله وحده لاشريك له » التى قال رسول الله ﷺ «من جاء بها مخلصاً دخل الجنة» «أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله» «من قالها فقد وحد الله» وكذلك روى جابر بن عبدالله عن النبي ﷺ : أنه أهل بالتوحيد فى حجة الوداع فقال « لبيك اللهم لبيك، لبيك لاشريك لك لبيك ، ان

---

(١) في الرد على بشر : محبوب بن موسى .

الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك » حدثنا ابو بكر بن أبي شيبة ، عن حاتم ابن اسماعيل ، عن جعفر بن محمد ، عن ابيه ، عن جابر . فهذا تأويل التوحيد وصوابه عن الأمة .

فمن أدخل الحواس الخمس ايها المعارض فى صواب التأويل من امة محمد ومن عداها ؟ فأشر اليه ، غير ما ادعيتم فيه من الكذب على ابن عباس من رواية بشر المريسى ونظرائه .

و«لمن تأول فى التوحيد [غير] الصواب » لقد تأولت انت فيه غير الصواب إذ ادعيت أن الله لايدرك ولن يدرك بشيء من هذه الحواس الخمس ، إذ هو فى دعواك لاشيء ، والله مكذب من ادعى هذه الدعوى فى كتابه اذ يقول عز وجل (وكلم الله موسى تكليما) (ولايكلمهم الله يوم القيامة ولايزكيهم) فاخبر فى كتابه أن موسى أدرك منه الكلام سمعه وهو أحد الحواس عندك وعندنا ، ويدرك فى الآخرة بالنظر اليه بالأعين وهى الحاسة الثانية ، كما قال الله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) كما قال رسول الله ﷺ « ترون ربكم يوم القيامة كما ترون الشمس والقمر جهراً لاتضامون فى رؤيته » وروى عدي بن حاتم الطائي قال ـ قال رسول الله ﷺ : « مامنكم من أحد إلا سيكلمه الله ليس بينه و بينه ترجمان » فذاك الناطق من قول الله ، وهذا الصحيح المشهور من قول رسول الله ﷺ : فأي صواب أبين من هذا ؟ ! فلذلك قلنا : إن المعارض قد تأول فيه غير الصواب .

وروى ابو عبد الرحمن السلمي فى ما صنفه فى ذم الكلام ماذكره أيضاً من طريقه شيخ الاسلام ابو اسماعيل الهري فى تصنيفه المشهور فى ذلك (١) قال

(١) وهو « ذم الكلام » وقد أشير اليه سابقاً ، ويأتي النقل عنه في المجلد الثاني ان شاء الله تعالى .

ابو عبد الرحمن سمعت أبا نصر أحمد بن محمد بن خالد السجزى يقول : سمعت أبي يقول - قلت : لابي العباس ابن سريح (١) : ما التوحيد ؟ قال : توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وتوحيد أهل الباطل : الخوض فى الأعراض والأجسام ؛ وإنما بعث النبي ﷺ بانكار ذلك.

النفي الذي يذكرونه مستلزم للعدم ، مناف لـ (الأحد) و (الصمد)..

وهذا النفي الذي يذكر النفاة ويفسرون به اسم الله (الواحد) وغير ذلك هو عند أهل السنة والجماعة مستلزم العدم ، مناف لما وصف به نفسه فى كتابه من أنه (الأحد) (الصمد) ، وأنه (العلي) (العظيم) وأنه (الكبير المتعال) وأنه (استوى على العرش) وأنه يصعد اليه ، ويوقف عليه ، وأنه يرى فى الآخرة كما ترى الشمس والقمر ، وأنه يكلم عباده، وأنه السميع البصير ، وقوله : (وماقدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه) . وهو لا يكون له قدر فى نفسه وإنما قدره عندهم فى القلوب ، وكذلك لا يكون له فى نفسه عظمة وإنما عظمته فى النفوس .

وذلك يظهر بالكلام على حجته (٢) وذلك من وجوه :

نقض استدلال الرازي بـ (أحد) على نفي الجسمية

أحدها - أنه قال : « الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين ، وذلك ينافى الوحدة ، وقوله : (أحد) مبالغة فى الوحدانية ، فكان قوله أحد منافياً للجسمية » .

يقال له : هذا يقتضى أن شيئاً مما يقال له جسم لا يوصف بالوحدة ، حيث قلت : إن « الجسم مركب ، وذلك ينافى الوحدة » ومعلوم أن هذا خلاف

---

(١) امام الشافعية في وقته ، وذكر ابن القيم طرفاً من كلامه - في « اجتماع الجيوش الاسلامية » - الذي حكاه عنه سعد بن علي الزنجاني في جوابات المسائل التي سئل عنها بمكة . انظر ص ٦٢ - ٦٤ .

(٢) حجة الرازي على نفي الجسمية .

مافى الكتاب والسنة ، وخلاف لغة العرب ، قال الله تعالى : (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها) ومعلوم أن النفس الواحدة التى خلق منها زوجها هو آدم ؛ وحواء خلقت من ضلع آدم القصيراء ؛ من جسده خلقت ، لم تخلق من روحه حتى يقول القائل : الوحدة هي باعتبار النفس الناطقة التى لا تركيب فيها . واذا كانت حواء خلقت من جسد آدم ، وجسد آدم جسم من الأجسام وقد سماها الله نفساً واحدة علم أن الجسم قد يوصف بالوحدة . وأبلغ من ذلك ما ذكره الامام أحمد وغيره من قوله : (ذرني ومن خلقت وحيداً) فان الوحيد مبالغة فى الواحد ، فإذا وصف البشر الواحد بأنه وحيد فى صفة فانه واحد أولى ، ومع هذا فهو جسم من الأجسام . وقال تعالى : (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ، فإن كن نساءا فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك ، وان كانت واحدة فلها النصف) فوصف المرأة بأنها واحدة ، وهذا جسم موصوف بالوحدة حيث لم يكن لها نظير فى كونه بنتاً لهذا الميت . وقال تعالى : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وقال تعالى : (ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما : إنى أرانى أعصر خمرا) الآيات . وقال تعالى : (قالوا يا أيها العزيز إن له أباً شيخاً كبيراً فخذ أحدنا مكانه) . و « الفرد » و « الوتر » من جنس لفظ الواحد ، وقد قال تعالى: (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة) وقال تعالى : (ونرثه ما يقول و يأتينافرداً) . وقال تعالى : (فجاءت إحداهما تمشي على استحياء — الى قوله ـ قالت يا أبت استأجره) وقد قال تعالى : (بعثناهم ليتسألوا بينهم ، قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم فابعثوا أحدكم بورقكم هذه) وقال تعالى : (أيود أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً) وقال تعالى : (واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لأحدهما جنتين

النصوص الكثيرة في الكتاب والسنة وصفت الأجسام بالوحدة

من اعناب) وقال : (وآتيتم أحداهن قنطاراً) وقال تعالى : (ايود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب) وقال تعالى : (واذا بشر احدهم بالأنثى) فى موضعين ، وفى الصحيح أن النبي ﷺ سئل «أيصلى الرجل فى الثوب الواحد ؟ فقال : اولكلكم ثوبان » وفى الصحيح عن النبي ﷺ « أنه نهى أن يصلي الرجل فى الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء » بل فى الصحيح من لفظ النبي ﷺ قال : « لا يصلين أحدكم فى ثوب واحد ليس على عاتقه منه شيء » وفى الصحيح عن عمر بن ابي سلمة قال: « رأيت رسول الله ﷺ يصلى فى ثوب واحد مشتملا به » وفى حديث المتلاعنين الذى فى الصحيح عن النبي ﷺ قال : « الله يعلم أن أحدكما كاذب ، فهل منكما من تائب » وفى الصحيح عن سليمان بن صرد قال « استب رجلان عند النبي ﷺ فجعل أحدهما تحمر عيناه وتنتفخ أوداجه ، فقال النبي ﷺ : « إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه الذى يجد : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » وفى حديث ابراهيم: « اللهم أنت واحد فى السماء وأنا واحد فى الأرض » وفى الصحيح عن ابن عباس قال : « مر النبي ﷺ على قبرين فقال : « إنهما يعذبان ، ومايعذبان فى كبير ، أما أحدهما فكان لايستتر من البول وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة » وفى السنن عن النبي ﷺ قال : « إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس » وفى الصحيح عن النبي ﷺ قال : « إن أحدكم اذا قام إلى الصلاة فانما يناجى ربه » وفى الصحيح عن النبي ﷺ انه قال : « اذا أستيقظ أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثا » وفى الصحيح عن النبي ﷺ قال : « لو أن أحدكم إذا أتى أهله قال اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان مارزقتنا فقضي بينهما ولد لم يضره الشيطان » وفى الصحيح عن النبي ﷺ من حديث ابن عباس وهو فى البخاري من حديث أبى برزة « أن النبي ﷺ اذا أصبح يقول لاصحابه هل رأى أحد منكم الليلة رؤيا » وفى الصحيحين

عنه ﷺ أنه قال : « اذا تنخم أحدكم فلا يتنخمن قبل وجهه ولا عن يمينه ، وليبصق عن يساره أو تحت قدمه اليسرى » وفى لفظ البخارى : « اذا قام أحدكم الى الصلاة فلا يبصق أمامه » وفى لفظ مسلم : « مابال احدكم يقوم مستقبل ربه فيتنخع أمامه ، أيحب أن يستقبل فيتنخع فى وجهه ، فاذا تنخع أحدكم » وفى الصحيحين عن ابى هريرة عن النبي ﷺ قال : « يأتي الشيطان احدكم فيقول من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول من خلق ربك ؟ فاذا بلغه فليستعذ بالله ولينته » وفى صحيح البخاري عن جابر قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة فى الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذا هم أحدكم بالأمر (١) وفى الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي ﷺ : « يستجاب لأحدكم مالم يعجل » وفيهما أنه قال « لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحداً فيعطيه أو يمنعه » وفى رواية : « لأن يأخذ أحدكم (٢) وفى الصحيحين قال : « إذا استيقظ أحدكم من منامه فليستنثر ثلاث مرات ؛ فان الشيطان يبيت على خياشيمه » وفى الصحيح أيضا انه قال : « لايبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يغتسل منه » وفيهما عن النبي ﷺ : « وما تصدق أحد بصدقة من طيب ولايقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيمينه فإن كانت تمرة فتربو فى كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربي أحدكم فلوه » وفى الصحيح من حديث ابي هريرة عن النبي ﷺ قال :

---

(١) بياض بالأصل مقدار ثلاث كلمات ، وتكملة الحديث : « فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل : اللهم اني استخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك العظيم ، فانك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وأنت علام الغيوب ، اللهم ان كنت تعلم أن هذا الأمر -ويسمى حاجته- خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري فاقدره لي ، ويسره لي ، ثم بارك لي فيه، وان كنت تعلم ان هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري فاصرفه عني ، وأصرفني عنه ، وأقدر لي الخير حيث كنت ، ثم أرضني به » .

(٢) بياض بالأصل مقدار سطر ، وتكملة الحديث ما يلي : « حبله فيحتطب على ظهره خير له من ان يأتي رجلا فيسأله أعطاه أو منعه » .

« إذا أتى أحدكم الغائط فلايستقبل القبلة ولا يستدبرها » وفى الصحيح انه قال : « إذا أوى أحدكم إلى فراشه فلينفض بداخلة ازاره » الحديث . وفيهما « إذا قاتل أحدكم فليتق الوجه » وفيهما : «لايقولن أحدكم أسق ربك وضىء ربك » وفيهما أنه قال « بئس مالأحدكم أن يقول نسيت آية كيت وكيت بل هونسي » وفيهما « لا يمشى احدكم فى نعل واحد » وفيهما : « اذا شرب الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعاً » وفيهما أنه قال« مطل الغني ظلم ، واذا اتبع أحدكم على مليء فليتبع» وفيهما أنه قال : « اذا استأذن أحدكم أخاه ن يغرز خشبه فى داره » وفى الصحيحين : «لو اطلع فى بيتك أحد ولم تأذن له فخذفته بحصاة ففقأت عينه ما كان عليك من جناح » وفى الصحيحين عن أبي بكر قال : قلت لرسول الله : « أينطلق أحدنا الى منى ومذاكيره تقطر منياً » وفى الصحيح أيضاً « أنه قال لايضربن أحدكم امرأته ضرب العبد ثم يجامعها بالليل » وفى الصحيحين انه قال : « لايزال أحدكم فى صلاة مادامت الصلاة تحبسه » وفيهما أيضاً أنه قال : « إن الملائكة تصلى على أحدكم مادام فى مصلاه مالم يحدث » وفى الصحيحين عنه أنه قال : « لايصومن أحدكم يوم الجمعة إلا يوماً قبله او بعده » وفيهما أنه قال : « السفر قطعة من العذاب يمنع أحدكم نومه وطعامه وشرابه » وفى الصحيحين أنه قال : «لاألفين أحدكم يجيء يوم القيامة على رقبته فرس له حمحمة » «لا ألفين أحدكم يجيء يوم القيامة على رقبته شاة لها يعار ، لا ألفين أحدكم يجيء يوم القيامة على رقبته نفس لها صياح ، لاألفين أحدكم يجيء يوم القيامة على رقبته رقاع تخفق ، لا ألفين أحدكم يجيء يوم القيامة على رقبته صامت » وفيهما انه قال « أما يخشى أحدكم إذا رفع رأسه قبل الامام » وفيهما أنه قال « لايتمنين احدكم الموت لضر نزل به» وفيها أنه قال « لقاب قوس أحدكم فى الجنة خير مما تطلع عليه الشمس أو تغرب » وفيهما أنه قال « إذا صلى أحدكم للناس فليخفف » وفيهما انه قال :

اذا احسن احدكم اسلامه فكل حسنة بعشر امثالها » الحديث ، وفيهما انه قال : « يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا نام ثلاث عقد » وفيهما أنه قال : اذا نظر أحدكم الى من فضل عليه فى المال والخلق فلينظر الى من اسفل منه » وفيهما فى حديث داود « فذهب الذئب بابن إحداهما » وفيهما أنه قال : « نعم مالأحدهم يحسن عبادة ربه وينصح لسيده » وفيهما : « إذا كان يوم صوم أحدكم فلايرفث ولا يجهل » وفى لفظ : « إذا أصبح أحدكم صائما » وفيه : « فان شاتمه أو قاتله أحد فليقل إنى صائم » وفيهما عن ابي هريرة : « اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر » وفيهما عنه ﷺ قال : « لايموت لأحد من المسلمين ثلاثة من الولد » وفيهما عنه أنه قال : « إذا قال أحدكم آمين وقالت الملائكة فى السماء آمين فوافقت إحداهما الأخرى غفر له ماتقدم من ذنبه » وفى مسلم : « اذا ثوب بالصلاة فلا يسعى اليها أحدكم » وفى الصحيحين عن أبى سعيد ، عن النبى ﷺ قال : « لاتسبوا أصحابى فوالذى نفسي بيده لو انفق أحدكم مثل أحد ذهبا مابلغ مد أحدهم ولا نصيفه » وفى الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « إذا قام أحدكم يصلى جاءه الشيطان فلبس عليه حتى لايدرى كم صلى ، فاذا وجد ذلك احدكم فليسجد سجدتين وهو جالس » .

الاستدلال بالقرآن انما يصح على اللغة التي نزل بها ، وحمله على اصطلاح خاص او عام تحريف

الوجه الثاني — أن الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التى أنزل بها ، بل قد نزل بلغة قريش ، كما قال تعالى : (وماأرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) ، وقال (بلسان عربي مبين) فليس لأحد أن يحمل الفاظ القرآن على غير ذلك من عرف عام واصطلاح خاص — بل لايحمله الا على معاني عنوها بها — إما (١) من المعنى اللغوى ، أو أعم ، أو مغايراً له ؛ لم يكن له أن يضع القرآن

(١) بياض مقدار كلمة . ولعلها : أخص .

على ماوضعه هو ؛ بل يضع القرآن على مواضعه التى بينها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته ، ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفا للكلام عن مواضعه ، ومن المعلوم أنه مامن طائفة إلا وقد تصطلح على الفاظ يتخاطبون بها ، كما أن من المتكلمين من يقول (الأحد) هو الذي لاينقسم ، و كل جسم منقسم . ويقول : الجسم هو مطلق المتحيز القابل للقسمة ؛ حتى يدخل فى ذلك الهواء وغيره ، لكن ليس له أن يحمل كلام الله و كلام رسوله إلا على اللغة التى كان النبي ﷺ يخاطب بها أمته ، وهي لغة العرب عموماً ولغة قريش خصوصاً .

ومن المعلوم المتواتر فى اللغة الشائع بين الخاص والعام انهم يقولون : درهم واحد ، ودينار واحد ، ورجل واحد ، وامرأة واحدة ، وشجرة واحدة ، وقرية واحدة ، وثوب واحد . وشهرة هذا عند أهل اللغة شهرة سائر الفاظ العدد ، فيقولون رجل واحد ، ورجلان اثنان ، وثلاثة رجال ، وأربعة رجال . وهذا من أظهر اللغة واشهرها وأعرفها ؛ فكيف يجوز أن يقال : ان الوحدة لايوصف بها شيء من الأجسام ، وعامة مايوصف بالوحدة فى لغة العرب إنما هو جسم من الأجسام؟! وتحريف هؤلاء للفظ الواحد كتحريفهم للفظ « المثل » كما نذكره إن شاء الله .

(احد) لم يجىء اسما في الاثبات الا لله ، فهو أدل على الاثبات منه على النفي

الوجه الثالث ـــ ان أهل اللغة قالوا : إسم (الأحد) لم يجيء اسماً فى الاثبات الا لله ؛ لكنه مستعمل فى النفى والشرط والاستفهام ، كقوله تعالى فى نفس السورة التى ذكرها : (ولم يكن له كفواً أحد) وكقوله تعالى : (فليعمل عملا صالحاً ولايشرك بعبادة ربه أحد) وقال : (وانه لما قام عبدالله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا . قل انما ادعو ربى ولا أشرك به أحداً . قل انى لاأملك لكم ضراً ولا رشداً . قل إنى لن يجيرنى من الله أحد ، ولن أجد من دونه ملتحداً) وقال تعالى : (قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذى خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك

رجلا . لكنا هو الله ربى ولاأشرك بربى أحداً) وقال : (ومالأحد عنده من نعمة تجزى) وقال تعالى : (ولايلتفت منكم أحد ، وامضوا حيث تؤمرون) (ولايلتفت منكم أحد الا امرأتك) وفى الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال : « لاأحد أغير من الله » وفى السنن من غير وجه انه قال : «لاألفين أحدكم متكئا على اريكته يأتيه الأمر من امرى مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول بيننا و بينكم كتاب الله » وفى الصحيحين عن النبي ﷺ قال : « من قال لاإله الا الله وحده لاشريك له ، له الملك وله الحمد ، وهو على كل شيء قدير . فى يوم مأة مرة كتبت له مأة حسنة ، وحط عنه مأة سيئة ، وكانت له حرزاً من الشيطان يومه حتى يمسي ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به الا رجل قال مثل ماقال أو زاد عليه » وفى الصحيحين أن النبي ﷺ لما فتح مكة خطب الناس فقال : (إن الله حبس عن مكة الفيل ، وسلط عليها رسوله والمسلمين ، و إنها لم تحل لأحد قبلي ، ولاتحل لأحد بعدى ، و إنما أحلت لي ساعة من نهار » وفى رواية « فإن أحد ترخص بقتال رسول الله ﷺ فقولوا إنما أحلها الله لرسوله ولم يحلها لك » وفى الصحيحين أيضاً عنه أنه قال : « أحلت لنا الغنائم ولم تحل لأحد قبلنا » وقال النابغة :

وقفت فيها أصيلانا أسائلها عيت جواباً وما بالربع من أحد

الا الأواري لأياما أبينها والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد(١)

قلب استدلاله با (أحد) عليه

فلو كان لفظ (الأحد) لايقع على جسم أصلا لكان التقدير : « ولم يكن ماليس بجسم كفوا له » وهذا عنده ليس الا الجوهر الفرد عند من يقول به ، فيكون المعنى « لم يكن الجوهر الفرد كفوا له » وأما سائر الموجودات فلم ينف مكافأتها له ، « ولا أشرك بربي ماليس بجسم » و « لن يجيرني من الله ماليس

---

(١) في البيت تحريف ، فاصلحته من ديوانه .

بجسم » ومعلوم أن عامة مايعلم من القـائمة بأنفسها هى أجسام كأجسام بنى آدم وغيرهم ، والأرواح تدخل فى مسمى ذلك عند عامة المسـلمين وان لم تدخـل عند بعضهم ، ومن المعلوم أن الله لم ينه عن أن يشرك به ماليس بجسم فقط ؛ بل نهيه عن أن يشرك به الأجسام ايضا ، لاسيما وعامة ما أشرك به من الأوثان والشمس والقمر والنجوم انما هي أجسام .

وفى السنن حديث أبي بـكر الصديق لما أستـأذنه ابو بردة فى قتـل بعض الناس فقال : انها لم تـكن لأحد بعد رسول الله ﷺ . وفى الصحيحين عن النبي ﷺ انه قال : « لن يدخل أحداً منكم عمله الجنة » وفى لفظ « لن ينجو أحد منـكم بعمله » ، وفيهما انه قال : « غزا نبي من الأنبياء فقال لقومه لايتبعنى رجل ملك امرأة وهو يريد أن يبني بها ، ولا أحد بنى بيوتا ولم يرفـع سقوفها ، ولاأحد اشترى غنما أو خلفات وهو ينتظر اولادها » وفيهما أنه قال: « مامنكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه و بينه حاجب ولاترجمان » وفى الصحيح أن الاقرع ابن حابس قال للنبي ﷺ : « ان لي عشرة من الولد ماقبلت منهم أحداً » وفى وفى الصحيح أنه قال : « لايدخل النار أحد بايع تحت الشجرة » .

كون الجسم مركب من الجواهر المفردة فيه نزاع ، وهو وائمته قد توقفوا في ذلك

الوجه الرابع ـ أن قوله : « لأن الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين » هذا إنما يتم على رأي المثبتين للجوهر الفرد و إلا فنفاته عندهم الجسم فى نفسه واحد بسيط ليس مركباً من الجواهر المنفردة ، وهذا المصنف (١) قد صرح في اشرف كتبه عنده (٢) أن هذه المسألة متعارضة من الجانبين . وهو لما أقام أدلته على إثبات الجوهر الفرد فى هذا الـكتاب في مسألة المعاد ، وزعم أنها قاطعة ، ثم ذكر المعارضات قال فى الجواب : أما المعارضات التى ذكروها فاعلم انا نميل الى التوقف

(١) الرازي .

(٢) وهو نهاية العقول ، وتقدم غير مرة ، وهنا قال : عنده !

فى هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة ؛ فإن إمام الحرمين صرح فى « كتاب التلخيص فى أصول الفقه » أن هذه المسألة من محارات العقول ، وابو الحسين البصري وهو أحذق المعتزلة توقف فيها ، فنحن ايضا نختار التوقف . فاذن لا حاجة بنا الى جواب عما ذكره .

فاذا كان أذكى المتأخرين من الأشعرية النافية للصفات الخبرية وأمامهم وهو ابو المعالى ، واذكى متأخرى المعتزلة وهوابو الحسين ، وابن الخطيب (١)إمام متبعيه توقفوا فى كون الجسم هل هو مركب من الجواهر المنفردة التى لا تنقسم أم ليس مركباً منها : كانت هذه المقدمة التي استدل بها مما لايعلم صحتها أفاضل الطوائف المتبوعين الموافقين له ، فقوله بتسليمهم ذلك حجة فاسدة، وأقل مافى ذلك أن هذه المقدمة ممنوعة ، فلا يسلم له منازعوه ان الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين ، والنزاع فى ذلك بين أهل الكلام بعضهم مع بعض ، و بين المتفلسفة أيضاً مشهور ، وهو لم يذكر حجة على كونه مركباً ، فلا يكون قد ذكر دليلا أصلا .

ان قيل : نفاة الجوهر الفرد يقولون انه يقبل التقسيم والتجزي الى غير نهاية فيكون عدم الوحدة في الجسم ابلغ ؟

فان قيل: نفاة الجوهر الفرد يقولون انه يقبل التقسيم والتجزى الى غير غاية ، فما من جزء الا وهو يحتمل التقسيم ، فيكون عدم الوحدة فى الجسم ابلغ على قولهم ؟

قيل هؤلاء أن قالوا ان لفظ (الواحد) لايقال الا على مالايقبل القسمة وعندهم كل شيء قابل للقسمة فهذا اللفظ عندهم ليس له مسمى معلوم متفق عليه أصلا ، إذ مورد النزاع فيه من الخفاء والنزاع مالايصلح أن يكون اللفظ مختصاً

---

(١) الرازي ، المؤلف للكتاب « تأسيس التقديس » .

به ، إذ اللفظ المشهور بين العامة والخاصة لايكون مسماه ماقد تنازع الناس فى اثباته ، ولايعلم إلا بدقيق النظر إن سلم ثبوته .

وأيضاً فهولاء يصرحون بان الجسم فى نفسه واحد بسيط ليس مركباً من جوهرين ولامن جواهر ، واذا كانوا يصفونه بالوحدة ويمنعون أن يكون مركباً لامن جوهرين امتنع أن تصح هذه الحجة على صلهم .

فهذه الوجوه الأربعة تبين بطلان ماذكره من دلالة اسم (الأحد) على نفي كونه جسما .

ان كان «الجسم» مركبا منالجواهر المفردة بطلت الحجة على كونه جوهراً ، وان لم يكن بطلت الحجة التي نفى بها الجسم

الوجه الخامس ـ ان « الجسم » إما أن يكون مركباً من الجواهرالمنفردة وأقل مايتركب من جوهرين ، أولا يكون . فإن كان الأول صحيحاً بطلت الحجة الثانية التى ذكرها على نفي كونه جوهراً ، فانها مبنية على أن الجسم ليس أقله أن يكون مركباً من جوهرين ، وان كان باطلا فسدت هذه الحجة التى نفى بها كونه جسما ، فثبت بطلان إحدى الحجتين، و بقيت الحجة الثالثة التى ذكرها لنفي الجوهر الفرد ، وسنتكلم عليها إن شاءالله .

وذلك أن الجسم ان كان أقله مركباً من جوهرين ، فالجوهر ليس بمنقسم ؛ بل هو فرد ، فلا تصح تلك الحجة . و إن لم يكن أقله مركباً من جوهرين بطلت هذه الحجة ؛ فبطلت إحدى الحجتين : إما التى نفى بها التجسيم ، أو التى نفى بها الجوهر ، ويلزم من بطلان احداهما بطلان الأخرى .

حجته هنا على نفي أن يكون جوهراً قد اعترف بكافئتها لنظيرها

الوجه السادس ـ أن يقال : ماذكرته فى منع (١) الجوهر الفرد ، وأن كل متحيزفهو منقسم : قد اعترفت بانهذه الحجة مكافئةلنظيرها ، ولم تعلم الحق فى ذلك.

---

(١) أي في أنه ليس جوهراً فرداً .

م يقال : قولك : « وثبت أن كل منقسم فهو ليس(بأحد)» هذا لا يصح على قول هؤلاء ، فانتم تقولون الجسم واحد فى نفسه ، كما انه واحدفى الحس ،وهو واحد مستقل ليس مركباً من الجواهر المنفردة فتصفونه بالوحدة ، وان قالوا انه قابل للانقسام فقبوله للانقسام عندهم لايمنع وصفه بالوحدة عندهم وتسميتهم اياه واحداً ؛ بل يصفون بالوحدة ماهو ابلغ من ذلك فيقولون: واحد بالجنس، وواحد بالنوع ، وواحد بالشخص .

قوله : وثبت ان كل منقسم فليس بأحد . لا يصح على قولهم ولم يذكر عليه دليلا

الوجه السابع - أن يقال قولك « وثبت ان كل منقسم فهو ليس بأحد » لم تذكر على هذا دليلا أصلا . لا بينة ، ولاشبهة ، وهو لم يذكر قبل هذا إلا أن الجسم مركب من جوهرين ، وقال « وذلك ينافى الوحدة » وتلك أيضا دعوى لم تقم عليها دليلا ، ولو ثبت ذلك فى ماهو مركب بالفعل لم يثبت فيما هو قابل للقسمة ؛ فإن هذا ليس فيه من التعدد مافى ذلك المركب ، فكيف إذا لم تذكر حجة على شىء من ذلك ، فأين هذا الثبوت الذي أحال عليه ؟ ! والشيء لايقال فيه ثبت إلا اذا كان معلوماً بالبديهة ، أو قد أقيمت عليه حجة .

طوائف من المتكلمين يقولون اذا فسرت الأحد بما ليس بجسم ولا جوهر فقد فسرته بالمعدوم

الوجه الثامن - ان طوائف كثيرة من أبناء جنسك المتكلم من الأولين والآخرين يقولون إنه لاموجود إلا جسم أو ماقام به ، أولا موجودإلا الجسم فقط ، وانه لايعقل موجود الا كذلك ، فهؤلاء عندهم إذا فسرت (الأحد) بماليس بجسم ولا جوهر يقولون لك فسرته بالمعدوم ، مثل أن تفسره بما لايقوم بنفسه أو بغيره ، أو تفسره بماليس بخالق ولامخلوق ، أو تفسره بما ليس بقديم ولامحدث ، فتحتاج أولا أن تثبت وجود موجود غير الجسم ليمكنك تفسير لفظ (الأحد) به ، واذ كانت حجتك موقوفة على هذه المقدمة فلو ثبتت هذه المقدمة استغنيت عن هذه الأدلة التي ذكرت انها سمعية لاتتم .

كون لفظ الأحد لا يقال على الجسم والجوهر ليس نصاً في اللغة ولا ظاهراً فلا يجوز افهام المخاطبين به

الوجه التاسع ـ أن يكون لفظ (الأحد) لايقال على الجسم والجوهر: ليس نصاً فى اللغة ولا ظاهرا ، بل ان كان صحيحا فانما يعلم بهذه المقدمات الخفية التي فيها نزاع عظيم بين أهل الأرض ، ومعلوم إن افهام المخاطبين بمثل هذه الطريق لايجوز ، وليس هذا من البلاغ المبين الذي وصف الله به الرسول ، وقد وصف كتابه بانه بياناً للناس وليس هذا من البيان فى شيء ، لاسيا والقوم كانوا يستعملون لفظ (الواحد) و (الأحد) فى كلامهم وهم لايعلمون إلا الجسم أو ماقام به ، لايطلقون هذا اللفظ إلا على ذلك ، فاذا قصد بهذا اللفظ ان يبين لهم أن معناه مالايكون جسما كانوا قد خوطبوا بنقيض معنى لغتهم ، ولو فرض أن لغتهم لاتنفى هذا فهي لاتدل عليه بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام الظاهر ، بل بلزوم خفي لايصلح مثله لدلالة اللفظ ؛ فانه يحتاج أن يقال لهم : لفظ (الأحد) و (الواحد) ينفى العدد . فهذا ظاهر ، ثم يقال لهم : وكل ماترونه وتعلمونه من الموجودات فليس هو واحدا لأن يمينه ليست بيساره ، وأعلاه ليس هو أسفله ، وكل ماتميز منه شيء عن شيء فليس هو بواحد ولا أحد ، ومعلوم أن هذا لا يخطر ببال عامة الخلق ؛ بل لا يتصورونه إلا بعد كلفة وشدة ، واذا تصوروه انكرته فطرتهم ، وانكروا أن يكون هذا لسانهم الذي خوطبوا به ، واستلزم ذلك أن يقال الشمس ليست واحدة ، والقمر ليس واحداً ، وكل كوكب من هذه الكواكب ليس واحداً ، وكل سماء من السماوات ليست واحدة ، وكل انسان ليس بواحد ، وكل عين ويد ورجل وحاجب وأنف وسن وشفة ورأس وشجرة وورقة وثمرة وغير ذلك ليس واحدا ، إذ هذا جميعه يميز جانب منه عن جانب ، وأعلاه عن أسفله .

ان كانت هذه الحجة صحيحة لزم بطلان مذهب الأشاعرة ، وان كانت باطلة بطل الاستدلال بها

الوجه العاشر : أن هذه الحجة يحتج بها نفاة الصفات بأسرها الذين يقولون ليس لله علم ولا قدرة ولا حياة ؛ فان تعدد الصفات يمنع أن يكون الموصوف بها

أحداً و ينافى الوحدة ، لأن هناك عدداً من الصفات والوحدة تنافى العـدد ، ولذا احتج الجهمية المحضة بهذه الحجة كما ذكره الامام أحمد وغيره. وهذا المستدل(١) هو ممن يثبت الصفات فى الجملة ، و يقول باثبات الصفات السبع : من الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة. فان كانت هذه الحجة صحيحة لزم ابطال مذهبه ذاك ، وان كانت باطلة (٢) لزم بطلان هذا الاستدلال، وما كان جوابه عن استدلال نفاة الصفات مطلقاً بها كان جواباً لمنازعيه فى إثبات العلو وما يتبعه ؛ بل ذلك يبطل استدلاله بذلك على المجسمة المحضة .

لـو كان لفظ الواحد والأحـد يمنع تعدد المعاني الثبوتيـة كان حجـة للفلاسفة والقرامطة .. ولا يتم لهـم الاحتجاج عـلى نفـي كونـه جوهراً فرداً

الوجه الحادى عشر ـ أن يقال : أعظم الناس نفياً للصفات غلاة الفلاسفة والقرامطة وأئمتهم من المشركين الصابئين وغيرهم ، وهم لا بد اذا أثبتوا الصانع أن يثبتوا وجوده ، و يثبتوا أنه واجب الوجود غير ممكن الوجود وأن أبدع العالم سواء قالوا إنه علة او والداً أوغير ذلك ، فمسمى الوجود ان كان هو مسمى الوجوب لزم أن يكون كل موجود واجباً بنفسه وهو خلاف المشهود بالاحساس ، وان كان هذا المسمى ليس هذا المسمى ففيه معنيان وجود ووجوب ؛ ليس الوجوب مجرد عدم ؛ إذ هو توكيد الوجود ، والعدم المحض لا يؤكد بالوجود .

فان كان لفظ (الأحد) و (الواحد) يمنع تعدد المعاني المفهومة الثبوتية بالكلية — كما يزعم ابن سينا وذو يه من مرتدة العرب المتبعين لمرتدة الصابئة انه اذا كان واحداً من كل وجه فليس فيه تعدد من جهة الصفة ولا من جهة القدر ، و يعبر عن ذلك بأنه ليس فيه أجزاء حد ولا اجزاء كم — لزم أن يكون الوجوب والوجود والابداع معنى واحد ، وهو معلوم الفساد بالبديهة ، وان كان

(١) أي : الرازي .

(٢) بالأصل : لزم باطلة . وهو مكرر مع ما يأتي .

هو فى نفسه مقسماً بالأحد والواحد مع ثبوت هذه المعانى المتعددة علم أن هذا الاسم لا يوجب نفي الصفات ؛ بل هو سبحانه أحد واحد لا شبيه له ولا شريك، وليس كمثله شيء بوجه من الوجوه ، وكذلك هو أيضاً ذات وهو قائم بنفسه باتفاق الخلائق كلهم ، وسائر الذوات وكل ما هو قائم بنفسه يشاركه فى هذا الاسم ومعناه كما يشاركه فى اسم الوجود ومعناه ، وهو سبحانه يتميز عن سائر الذوات وسائر ماهو قائم بنفسه بما هو مختص به من حقيقته التى تميز بها وانفرد واختص عن غيره ، كما تميز بوجوب وجوده ، وخصوص تلك الحقيقة ليس هو المعنى العام المفهوم من القيام بالنفس ومن الذوات ، كما أن خصوص وجوب الوجود ليس هو المعنى العام المفهوم من الوجود ، فسواء سمى المسمي هذا تعاداً (١) أو تركيباً أو لم يسمه هو ثابت فى نفس الأمر لا يمكن دفعه ، والحقائق الثابتة لا تدفع بالعبارات المجملة المبهمة وان شنع بها الجاهلون .

احتجاجه بانتفاء الجسم والجوهر على نفي التحيز والجهةمما ينازعه فيه كثير من الصفاتية

الوجه الثانى عشر — قوله : « ان مثبتة الجوهر الفرد يمكنهم الاحتجاج بهذه الآية على نفي كونه جوهراً فرداً من وجه آخر ، وهو أن الأحد كما يراد به نفي التركيب والتأليف فى الذات فقد يراد به نفي الضد والند ، ولو كان تعالى جوهراً فرداً لكان كل جوهر فرد كفواً له »

يقال : هذه الدلالة مشتركة بين جميع الناس نفاة الجوهر وغيرهم ، فكل أحد يمكنه من ذلك ما أمكن هؤلاء .

وأيضاً : فالمطلوب بهذا الدليل وهو نفي كونه جوهراً فرداً أمر متفق عليه بين الخلائق كلهم ؛ بل هو معلوم بالضرورة العقلية أن رب السموات والأرض ليس فى القدر بقدر الجوهر الفرد ؛ فإنه عند مثبتيه أمر لا يحسه أحد من حقارته ،

---

(١) كذا بالأصل . والمعنى : تعداد .

فهو أصغر من الذرة والهباه وغير ذلك ، فكيف يخطر ببال أحد أن رب العالمين بهذا القدر حتى يحتاج هذا الى دليل على نفيه ، ولا ريب أن كونه واحداً يمنع أن يكون له شبيه ، و كذلك قوله : (لم يكن له كفواً أحد) يمنع الكفؤ ، فيمتنع أن يكون من الجواهر المتماثلة ، لكن هذه الدلالة انما تتم اذا كانت الجواهر المنفردة متماثلة فى حقائقها (١) .

بناؤه نفي العلو (الجهة) على انتفاء « الجسم » في اصطلاحهم ينازعه فيه أصحابه وغيرهم

الوجه الثالث عشر ـ قوله : « واذا ثبت أنه ليس بجسم ولا جوهر وجب أن لا يكون فى شيء من الأحياز والجهات »

يقال له (٢) : هذا مما ينازعك فيه كثير من أصحابك وغيرهم من متكلمي الصفاتية ، و يقولون قد يكون فى الجهة ماليس بجسم ، وهذا هو الذي سلمته لهم فى اشرف كتبك وهو « نهاية العقول » قال (المسألة الثالثة) فى أنه تعالى ليس فى الجهة ، وقبل الخوض فى الاستدلال لا بد من البحث عما لا يكون جسماً هل يمكن بعقل حصوله فى الجهة أم لا ؟ فان لم يعقل حصوله كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية فى نفي الجهة . قال : وزعم من أثبت الجهة ونفى الجسمية أنا نعلم بالضرورة اختصاص الأكوان بالجهات المخصوصة : مثل الكون القائم بأعلى الجدار ، والكون القائم بأسفله ، ولا يضرنا فى ذلك ما يقال : الأكوان انما تحصل فى الجهات على طريق التبعية لمحلها ؛ لأنا نقول الحصول فى الجهة أعم من الحصول فى الجهة بالاستقلال أو التبعية ، وتسليم الخاص يتضمن تسليم العام ، فاذا سلمتم اختصاص الأكوان بالجهات على سبيل التبعية فقد سلمتم اختصاص

(١) اذ في ذلك خلاف معروف ، والراجح أنها غير متماثلة . انظر ج ١ ص ١١١ من الفهارس العامة ليدلك الرقم على موضع البحث في مجموع فتاويه .

(٢) بالأصل : هل هذا . و (هل) زائدة نسي الناسخ ان يشطبها .

الأكوان بالجهات ، ومتى ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفي اختصاصه بالحيز والجهة .

ومن الصفاتية من يقول : ليس بجسم ولا جوهر ويقول بأنه على العرش

قال : « واذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله إقامة الدليل على نفي حصوله فى الحيز والجهة ، ثم احتج على ذلك بما تكلمنا عليه في موضعه لما ذكرناه (١) »

فهذا الكلام وان كان لمن قال بالأول أن يقول يلزم من نفي كون الشيء جسماً أو قائماً بجسم نفي اختصاصه بالحيز والجهة ، لكن المقصود هنا أن كثيراً من الصفاتية أهل الكلام — كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وأبى الحسن الأشعري ، وغيرهم من أئمة الصفاتية المتكلمين — من يقول ليس بجسم ولاجوهر ، ويقول مع ذلك إنه فوق العرش كما قرروه فى كتبهم ؛ لكن من هؤلاء من يطلق لفظ الجهة ، ومنهم من لا يطلق لفظ الجهة ولفظ الحيز ، وهذا قول طوائف من الفقهاء أهل المذاهب الأربعة ومن الصوفية وأهل الحديث وغيرهم ، يجمعون بين نفي الجسم وبين كونه نفسه فوق العرش .

تقريره الدلالة من (أحد) على نفي العلو والاستواء

قال ابو عبد الله الرازي : « واعلم انه تعالى كما نص على انه تعالى واحد ، فقد نص على البرهان الذي لأجله يجب الحكم بأنه أحد ؛ وذلك أنه قال : (هو الله أحد) وكونه إلها يقتضى كونه غنياً عما سواه ، وكل مركب فإنه مفتقر الى كل واحد من أجزائه؛ وكل واحد من اجزائه غيره ، فكل مركب فهو مفتقر الى غيره ، وكونه الها يمنع من كونه مفتقراً الى غيره ، وذلك يوجب القطع بكونه أحدا ، وكونه أحداً يوجب القطع بأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا فى حيز وجهة ، فثبت

(١) وتقدم قريباً عند الكلام على قوله : انه ليس بجسم ولا جوهر ، لانه لو كان جسماً لكان منقسماً ، ولو كان غير منقسم كان جوهراً فردا الخ .

أن قوله تعالى : (هو الله أحد) برهان قاطع على ثبوت هذه المطالب (×) .

نقضه

قال الشيخ « رحمه الله » (١) مضمون هذه الحجة الاحتجاج بما فى اسمائه من الدلالة على لفظ الغنى على عدم هذه الصفات ، وقال : إن ثبوت ما أثبته الدليل من هذه الصفات لم يوجب حاجة الرب اليها . وقال أيضاً : إن هذه الحجة من جنس حجة الجهمية المحضة على نفي الصفات بأنه لو كانت له علم وقدرة وحياة لكان محتاجاً فى أن يعلم و يقدر و يتكلم الى علم وقدرة و كلام . وقال : إن الغني الصمد هو غني عن مخلوقاته ومصنوعاته ؛ لا يصح أن يقال هو غني عن نفسه وذاته . وقال : إن المخلوق إذا صح تسميته بأنه غني وأنه صمد مع ماله من الصفات ، ولاينافى ذلك إطلاق هذا الاسم كيف يصح أن يقال إن تسمية الخالق بهذه الأسماء ينافى هذه الصفات .

ما في لفظ « التركيب » و « والافتقار » و « الحيز » و « الغير » و « الجسم » من الاجمال

وقال الشيخ رحمه الله (٢) ومعنى « المركب » عندهم اعم من معناه فى اللغة فان المركب و « المؤلف » فى اللغة ماركبه مركب ، والفه مؤلف ، كالأدوية من المعاجين والأشربة ونحو ذلك . و بالمركب ماركب على غيره أو فيه كالباب المركب في موضعه ونحوه ، ومنه قوله تعالى (فى اي صورة ماشاء ركبك) . و « بالتأليف »التوفيق بين القلوب ونحو ذلك ، ومنه قوله تعالى: (والمؤلفة قلوبهم) وقوله : (وألف بين قلوبهم ، لو أنفقت مافى الأرض جميعا ماألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم انه عزيز حكيم) وقوله: (اذ كنتم اعداءا فألف بين قلوبكم)

(×) ص ١٨ ، ١٩ من تأسيسه .

(١) في الجواب عن استدلال الرازي بـ (الصمد) على نفي الجسم عن الله كما يأتي . وقال الشيخ هناك : انه كان يمكن الرازي ان يذكر هذه الحجة في اسم (الله) كما ذكرها في الاسم (الصمد) .

(٢) منهاج الجزء الأول ص ١٩٨ ، ١٩٩ . ط . بولاق وكل ما نقلته من المنهاج فهو من هذه الطبعة . وكذلك « العقل والنقل » .

وللناس اصطلاحات فى المؤلف والمركب كما للنحاة اصطلاح ؛ فقد يعنون بذلك الجملة التامة ، وقد يعنون ماركب تركيب مزج كبعلبك ، وقد يعنون به المضاف ومايشبهه وهو ماينصب فى النداء ، وللمنطقيين ونحوهم من أهل الكلام اصطلاحات آخر : يعنون به مادل جزؤه على جزء معناه ، فيدخل فى ذلك المضاف اذا قصد به الاضافة دون العلمية ، ولا يدخل فيه بعلبك ونحوه . ومنهم من يسوى بين المؤلف والمركب . ومنهم من يفرق بينهما . وهذا كله تأليف فى الأقوال. وأما التأليف فى الأعيان فأولئك اذا قالوا ان الجسم هو المؤلف والمركب لا يعنو به ما كان مفترقاً فاجتمع ، ولامايقبل التفريق ؛ بل يعنون به ماتميز منه جانب عن جانب كالشمس والقمر وغيرهما من الأجسام ، واما المتفلسفة فالمؤلف والمركب عندهم أعم من هذا يدخلون فى ذلك تأليفا عقليا لايوجد فى الأعيان ويدعون أن النوع مؤلف من الجنس والفصل ، فاذا قلت الانسان حيوان ناطق . قالوا ان الانسان مؤلف من هذين ، وانما هو موصوف بهما .

وأما لفظ « الجسم » فان الجسم عند أهل اللغة كما ذكره الأصمعى وأبو عبيدوغيرهما : هو الجسد ، والبدن . قال تعالى : (واذا رأيتهم تعجبك أجسامهم ، و ان يقولوا تسمع لقولهم) وقال تعالى : (وزاده بسطة فى العلم والجسم) فهو يدل فى اللغة على معنى الكثافة والغلظ ، كغلظ الجسد . ثم يراد به نفس الغليظ ، وقد يراد به غلظه ، فيقال : لهذا الثوب جسم . أي غلظ و كثافة ، ويقال هذا أجسم من هذا . اي اغلظ وا كثف . ثم صار لفظ « الجسم » فى اصطلاح أهل الكلام أعم من ذلك ، فيسمون الهواءوغيرهمن الأمور اللطيفةجسما ، وان كانت العرب لاتسمى هذا جسما . و بينهم نزاع فيما يسمى جسما : هل هو مركب من الجواهر المنفردة التى لايتميز منها شيء عن شيء : إما جواهر متناهية كما يقول « النظام » والتزم الطفرة المعروفة بطفرة النظام ؟ أو هو مركب من المادة والصورة كما يقوله من يقوله من المتفلسفة ؟ أو ليس مركبا لا من هذا ولا من هذا كما

يقوله اكثر الناس وهو قول الهشامية والـكلابيةوالنجاريةوالضرارية ؟ و كثير من الـكرامية على ثلاثة أقوال ، و كثير من الـكتب ليس فيها الا القولان الأولان . والصواب انه ليس مركبا لامن هذاولا من هذا ، كما قد بسط فى موضعه .

والمقصود هنا بيان منشأ النزاع فى مسمى الجسم . والنظار كلهم متفقون فيما أعلم على أن الجسم يشار اليه ، وان اختلفوا فى كونه مركبا من الأجزاء المنفردة او من المادة والصورة ، اولا من هذا ولا من هذا . وقد تنازع العقلاء ايضا : هل يمكن وجود موجود قائم بنفسه لايشار اليه ، ولايمكن أن يرى ؟ على ثلاثة أقوال . فقيل : لايمكن ذلك بل هو ممتنع . وقيل : بل هو ممتنع فى المحدثات الممكنة التي تقبل الوجود والعدم دون الواجب. وقيل : بل ذلك ممكن فى الممكن والواجب . وهذا قول بعض الفلاسفة ومن وافقهم من اهل الملل ، ومثبتو ذلك يسمونها المجردات والمفارقات ، واكثر العقلاء يقولون إنما وجود هذه فى الأذهان لافى الأعيان ، و إنما يثبت من ذلك وجود نفس الانسان التي تفارق بدنه وتتجرد عنه.

فاذا عرف تنازع النظار فى حقيقة « الجسم » فلا ريب أن الله سبحانه ليس مركباً من الأجزاء المنفردة ، ولا من المادة والصورة ، ولا يقبل سبحانه التفريق والاتصال ، ولا كان متفرقاً فاجتمع ؛ بل هو سبحانه أحد ، صمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد . فهذه المعانى المعقولة من التركيب كلها منتفية عن الله تعالى ؛ لـكن المتفلسفة ومن وافقهم تزيد على ذلك ، وتقول : اذا كان موصوفا بالصفات كان مركباً ، واذا كانت له حقيقة ليست هي مجرد الوجود كان مركباً . فيقول لهم المسلمون المثبتون للصفات : النزاع ليس فى لفظ « المركب » فان هذا اللفظ انما يدل على مركب ركبه غيره ، ومعلوم أن فلانا لايقول ان الله تعالى مركب بهذا الاعتبار . وقد يقال : لفظ « المركب » على ما كانت اجزاؤه متفرقة فجمع : إما جمع امتزاج واماغير امتزاج كتركيب الأطعمة والأشربة

والأدوية والأبنية واللباس من أجزائها، ومعلوم نفي هذا التركيب عن الله، ولا نعلم عاقلا يقول ان الله تعالى مركب بهذا الاعتبار . وكذلك « التركيب » بمعنى انه مركب من الجواهر المنفردة ، او من المادة والصورة - وهو التركيب الجسمي - وهذا ايضاً منتف عن الله تعالى . والذين قالوا : ان الله جسم قد يقول بعضهم انه مركب هذا التركيب ؛ وان كان كثير منهم بل اكثرهم ينفون ذلك ، ويقولون انما نعني بكونه جسماً انه موجود ، أو قائم بنفسه ، وانه يشار اليه ، أو نحو ذلك ؛ لكن بالجملة هذا التركيب وهذا التجسيم يجب تنزيه الرب عنه .

وأما كونه سبحانه ذاتاً مستلزمة لصفات الكمال له علم وقدرة وحياة فهذا لا يسمى مركباً فيما يعرف من اللغات . واذا سمى مسم هذا مركباً لم يكن النزاع معه فى اللفظ ؛ بل فى المعنى العقلى ، ومعلوم انه لا دليل على نفي هذا ، كما قد بسط فى موضعه ؛ بل الدلالة العقلية توجب إثباته ؛ ولهذا كان جميع العقلاء مضطرين الى اثبات معان متعددة لله تعالى : فالمعتزلي يسلم أنه حي عالم قادر ، ومعلوم أن كونه حياً ليس هو معنى كونه عالماً ، ومعنى كونه عالماً ليس معنى كونه قادراً . والمتفلسف يقول : إنه عاقل ، ومعقول ، وعقل ، ولذيذ ، ومتلذ ، ولذة . وعاشق ، ومعشوق ، وعشق . ومعلوم بصريح العقل أن كونه يحب ليس كونه محبوباً ، وكونه معلوما ليس معنى كونه عالماً ، ومعنى كونه قادراً مؤثراً فاعلاً ، وذلك هو نفس ذاته ، فيجعل العلم هو القدرة وهو الفعل ، وتجعل القدرة هي القادر ، والعلم هو العالم ، والفعل هو الفاعل . وهذه الأقوال صريح العقل ومجرد تصورها التام يكفي فى العلم بفسادها . وليس فرارهم الا من معنى التركيب ، وليس معهم قط حجة على نفي مسمى التركيب بجميع هذه المعاني ؛ بل عمدتهم أن المركب مفتقر الى أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، والمفتقر الى غيره لا يكون واجباً بنفسه بل يكون معلولا . وهذه الحجة الفاظها كلها مجملة : فلفظ « الواجب بنفسه » يراد به الذي لا فاعل له

فليس له علة فاعلة . ويراد به الذى لا يحتاج الى شيء مباين له . ويراد به القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مباين له . وعلى الأول والثانى فالصفات واجبة الوجود ، والبرهان إنما قام على ان الممكنات لها فاعل واجب الوجود قائم بنفسه . أي غني عما سواه . والصفة ليست هي الفاعل .

وقوله : «اذا كانت لهذات وصفات كان مركبا ، والمركب مفتقر الى اجزائه ، وأجزاؤه غيره» . فلفظ « الغير » مجمل يراد بالغير المباين ، فالغيران ما جاز مفارقة احدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود ، وهذا اصطلاح الأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء اتباع الأئمة الأربعة . ويراد بالغيرين ماليس أحدهما الآخر ، أو ماجاز العلم باحدهما مع الجهل بالآخر ، وهذا اصطلاح طوائف من المعتزلة والكرامية وغيرهم . وأما السلف كالامام أحمد وغيره فلفظ « الغير » عندهم يراد به هذا ، ويراد به هذا ، ولهذا لم يطلقوا القول بان علم الله غيره ، ولا اطلقوا القول بانه ليس غيره ، ولا يقولون هو هو ، ولا هو غيره ؛ بل يمتنعون عن اطلاق المجمل نفياً واثباتاً لما فيه من التلبيس ؛ فان الجهمية يقولون : ما سوى الله مخلوق ، وكلامه غيره ، فيكون مخلوقاً . فقال أئمة السنة : اذا أريد بالغير والسوى ما هو مباين له. فلا يدخل علمه وكلامه فى لفظ الغير والسوى ، كما لم يدخل فى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من حلف بغير الله فقد اشرك » وقد ثبت فى السنة جواز الحلف بصفاته كعزته وعظمته ، فعلم أنها لا تدخل فى مسمى الغير عند الاطلاق. واذا أريد بالغير أنه ليس هو إياه ؛ فلا ريب أن العلم ليس هو العالم ، والكلام ليس هو المتكلم . وكذلك لفظ افتقار المفعول الى فاعله ، ونحو ذلك . ويراد به التلازم بمعنى أنه لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر وان لم يكن أحدهما مؤثراً فى الآخر ، كالأمور المتضايفة مثل الأبوة والبنوة . والمركب قد عرف مافيه من الاشراك، فاذا قال القائل: لو كان عالماً لكان مركباً من ذات وعلم . فليس المراد

به ان هذين كانا مفترقين فاجتمعا ، ولا أنه يجوز مفارقة أحدهما ؛ بل المراد أنه اذا كان عالماً فهناك ذات وعلم قائم بها .

وقوله : « والمركب مفتقر الى أجزائه » . فمعلوم أن افتقـار المجموع الى ابعاضه ليس بمعنى أن بعضه فعله ، أو وجدت دونه وأثرت فيه ؛ بل المعنى أنه لا يوجد الا بوجود المجموع ، ومعلوم ان الشيء لا يوجد الا بوجود نفسه ، واذا قيل هو مفتقر الى نفسه بهـذا المعنى لم يكن ممتنعاً ؛ بل هذا هو الحق ؛ فان نفس الواجب لا يستغنى عن نفسه . واذا قيل : هو واجب بنفسه . فليس المراد أبدعت وجوده ؛ بل المراد أن نفسه موجودة بنفسها لم تفتقر الى غيره فى ذلك ، ووجوده واجب لا يقبل العدم بحال . فاذا قيل مثلا : العشر مفتقر الى العشرة . لم يكن فى هذا افتقار لها الى غيرها . واذا قيل : هي مفتقرة الى الواحد الذى هو جزؤها . لم يكن افتقارها الى بعضها اعظم من افتقارها الى المجموع التى هي هو ، واذا لم يكن ذلك ممتنعاً بل هو الحق فانه لا يوجد المجموع إلا بالمجموع ؛ فكيف يمتنع ان يقال لا يوجد المجموع الا بوجود جزئه والدليل انما دل على أن الممكنات لها مبدع واجب بنفسه خارج عنها . أما كون ذلك المبدع مستلزماً لصفاته ، او لا يوجد الا متصفاً بصفات الكمال : فهذا لم ينف بحجة اصلا ، ولا هذا التلازم سواء سمي فقرا أو لم يسم ممايناـفي كون المجموع واجباً قديماً أزلياً لا يقبل العدم بحال .

وأيضاً : فتسمية الصفات القائمة بالموصوف جزءا له . ليس هو من اللغة المعروفة انما هو اصطلاح لهم ، كما يسمون الموصوف مركباً ؛ والا فحقيقة الأمر أن الذات المستلزمة للصفة لا توجد الا وهي متصفة بالصفة ، وهـذا حق . واذا تنزل الى اصطلاحهم المحدث وسمي هذا جزءا ، فالمجموع لا يوجد الا بوجود جزئه الذى هو

بعضه . واذا قيل : هو مفتقر الى بعضه لم يكن هذا الادون قول القائل : هو مفتقر الى نفسه الذىهو المجموع ، واذا كان لا محذور فيه فهذا أولى . واذا قيل: اجزاؤه غيره ، والواجب لا يفتقر الى غيره . قيل : إن أردت ان جزئه مباين له ، وأنه يجوز مفارقة أحدهما الآخر بوجه من الوجوه فهذا باطل ، فليس جزؤه غيره بهذا التفسير. وان اردت أنه يمكن العلم بأحدهما دون العلم بالآخر كما نعلم أنه قادر قبل العلم بانه عالم ، ونعلم الذات قبل العلم بصفاتها : فهو غيره بهذا التفسير ، وقد علم بصريح العقل أنه لا بد من اثبات معان هي أعيان بهذا التفسير ، و إلا فكونه قائم بنفسه ليس هو كونه عالم ، وكونه عالماً ليس كونه حياً ، وكونه حيا ليس كونه قادراً . ومن جعل هذه الصفة هي الأخرى وجعل الصفات كلها هي الموصوف . فقد انتهى فى السفسطة الى الغاية ، وليس هذا الا كمن قال السواد هو البياض ، والسواد والبياض هو الأسود والأبيض . ثم هؤلاء الذين نفوا المعانى التى يتصف بها كلهم متناقضون ، يجمعون فى قولهم بين النفي والاثبات ؛ وقد جعلوا هذا أساس التعطيل والتكذيب بما علم بصريح المعقول وصحيح المنقول .

والمقصود هنا أن من نفى « الجسم » وأراد به نفي التركيب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة فقد أصاب فى المعنى ؛ لكن منازعوه يقولون : هذا الذي قلته ليس هو مسمى الجسم فى اللغة ، ولاهو أيضاً حقيقة الجسم الاصطلاحي. وان كان منازعوه ممن ينفي التركيب من هذا وهذا فالفريقان متفقان على تنزيه الرب عن ذلك ؛ لكن أحدهما يقول نفي الجسم لايفيد هذا التنزيه ، وانما يفيده لفظ هذا التركيب ونحوه ؛ والآخر يقول بل لفظ الجسم يفيد هذا التنزيه . ومن قال : هو « جسم » فالمشهور عن نظار الكرامية وغيرهم ممن يقول هو جسم أنه يفسر ذلك بأنه الموجود ، أو القائم بنفسه ؛ لا بمعنى المركب ، وقد اتفق

الناس على ان من قال انه جسم واراد هذا المعنى فقد أصاب فى المعنى ؛ لـكن انما يخطؤه من يخطؤه فى اللفظ . أما من يقول : الجسم هو المركب . فيقول أخطأت ، استعملت لفظ الجسم فى القائم بنفسه أو الموجود . وأما من يقول بان كل جسم مركب فيقول تسميتك لـكل موجود او قائم بنفسـه جسماً ليس هو موافقاً للغة العرب المعروفة ، ولا تـكلم بهذا اللفظ احد من السلف والأئمـة ، ولا قالوا ان الله جسم ، فأنت مخطىء فى اللغة والشرع ، وان كان المعنى الذي اردته صحيحا (١) .

قال الرازي : « وأما قوله : (الله الصمد) فالصمد هو السيد المصمود اليه فى الحوائج ، وذلك يدل على أنه ليس بجسم ، وعلى انه غير مختص بالحيز والجهـة . اما بيان دلالته على نفي الجسمية فمن وجوه : (الأول) ان كل جسم فهو مركب ، وكل مركب فهو محتاج الى كل واحد من اجزائه ، وكل من اجزائه غيره ، فـكل مركب فهو محتـاج الى غيره ، والمحتاج الى الغير لا يـكون غنيـاً ، فلم يـكن صمداً مطلقاً (×) .

توجيهه الدلالـة من (الصمد) على نفي الجسم لينفي به العلو مـن وجـوه : « الأول » ان كـل جسـم مركب الـخ ، نقضه

قال الشيخ رحمه الله : والاسـم (الصمد) فيه للسلف أقوال متعددة ، قد يظن انها مختلفة وليس كذلك ؛ بل كلها صواب . والمشهور منها قولان : (احدهما) ان الصمد هو الذي لا جوف له . و (الثـاني) انه السيد الذي يصمد اليه فى الحوائج . و (الأول) هو قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين وطائفة من اهل اللغة . و (الثانى) قول طائفة من السلف والخلف وجمهور اللغويين(٢).

---

(١) منهاج جزء ١ ص٢٤٤ ـ ص ٢٤٦ . وتقدم ما يراد بلفظ « التحيز » و «الجهة » .

(×) ص ١٩ من تأسيسه .

(٢) انظر بقية الجواب في رد المؤلف على تأويله (الصمد) ص ٩٤ ، ٩٥ مـن تأسيسه . وتقدم الجواب عن لفظ « الجسم » و « المركب » و « والافتقار » و « الغير » بما فيه كفاية ومقنع ، وكذلك « التحيز » و « الجهة » الذين بناهما على مسألة الجسم .

والاشتقاق يشهد للقولين جميعا ، وهو على الأول ادل (١) .

وكون الصمد يصمد اليه فى الحوائج هو حق ايضا وهو مقرر للتفسير الأول ودال عليه ، فلا ينافى ان يكون هو فى نفسه مجتمعا لا جوف له ؛ بل كونه فى نفسه كذلك فهو الموجب لاحتياج الناس اليه (٢) .

وأما استدلال هؤلاء المتأخرين بذلك على نفي « الجسم » و « الحد » فباطل أيضا ، هو قلب الدلالة ؛ فان كون الموصوف مصمتا لا يمنع أن يكون جسما او محدوداً كسائر ما وصف بأنه مصمد .

وأما استدلال المجسمة الذين يقولون ان الله لحم ودم وعظم ونحو ذلك ، والذين يجعلون الباري من جنس شيء من الأجسام المخلوقة بهذا الاسم فباطل لوجوه : (أحدها) ان هذا اللفظ على ذلك ليس من تفاسيره .(الثاني) أن الملائكة موصوفة بأنها صمد والأجسام المصمتة موصوفة بأنها صمد وليست لحماً ودماً (٣).

« الثاني » أن ذلك يقتضي الحاجة . نقضه

قال الرازي : « لو كان مركبا من الجوارح والأعضاء لاحتاج فى الابصار إلى العين ، وفى الفعل الى اليد ، وفى المشي الى الرجل وذلك ينافى كونه صمداً مطلقاً » (×) .

قلت : هذه الحجة كان يمكن ان يذكرها فى اسم الله كما ذكرها فى الاسم الصمد ، إذ مضمونها الاحتجاج بما فى اسمائه من الدلالة على الغنى على عدم هذه

---

(١) ج ١٧ ص ٢١٤ ، ٢١٥ . وساق المؤلف ألفاظ السلف بأعيانها وتأتي في النقض في جواب الفصل الرابع ص ٩٤ من تأسيسه وذكر المؤلف (٢٧) وجها . لما ذكر الرازي هذه السورة من المتشابه هناك بعد ان ذكرها من المحكمة هنا ! وما ذكره المؤلف في جواب الوجه الثاني ـ كما يأتي ـ هو جواب عن هذا الوجه كما نبه عليه .

(٢) ج ١٧ ص ٢٢٦ ـ ٢٣٤ .

(٣) أ هـ من نقض التأسيس في الرد على تأويله (الصمد) .

الصفات ، لكن لما كانت من جنس الحجة التى قبلها لم يذكرها إلا فى الاسم (الصمد) لظهور دلالته على الغنى . وقد قدمنا ان لفظ «الجوارح» و «الأعضاء» مما لا يقولها الصفاتية ، فمضمون حجته انه لو كان الله خلق آدم بيديه ، وكتب التوراة بيده ، وخلق عدن بيده : لكان الله محتاجاً فى الفعل الى يد ، وذلك ينافى كونه صمداً . وهذا قد ثبت بالكتاب والسنة الصحيحة المتفق على صحتها المتلقاة بالقبول .

والكلام على هذا من وجوه : (احدها) أن ثبوت ما أثبته الدليل من هذه الصفات لم يوجب حاجة الرب اليها ؛ فان الله سبحانه قادر أن يخلق ما يخلقه بيديه ، وقادر ان يخلق ما يخلقه بغير يديه ؛ وقد وردت الأثارة من العلم بأنه خلق بعض الأشياء بيديه ، وخلق بعض الأشياء بغير يديه . قال عثمان بن سعيد الدارمي : حدثنا عبد الله بن صالح ، حدثني هشام بن سعيد ، عن زيد بن أسلم ، عن عطاء بن يسار أن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : لقد قالت الملائكة يا ربنا منا الملائكة المقربون ، ومنا حملة العرش ، ومنا الكرام الكاتبون ، ونحن نسبح الله الليل والنهار ولا نسأم ولا نفتر ، خلقت بنى آدم فجعلت لهم الدنيا وجعلتهم يأكلون ويشربون ويتزوجون ، فكما جعلت لهم الدنيا فاجعل لنا الآخرة ، فقال : لن أفعل ، ثم عادوا فاجتهدوا المسألة ، فقال: لن أفعل ، ثم عادوا فاجتهدوا المسألة بمثل ذلك فقال: لن اجعل صالح ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان . وقد روى نحو هذا عبد الله بن أحمد بن حنبل فى « كتاب السنة » عن النبي ﷺ أظنه مرسلا . قال الدارمى : حدثنا موسى بن اسماعيل ، حدثنا عبد الواحد بن زياد ، حدثنا عبيد بن مهران وهو الكاتب (١) حدثنا مجاهد ، قال قال عبد الله بن عمر : خلق الله أربعة أشياء بيده : العرش ، والقلم ،

---

(١) في الرد على بشر : المكتب .

وعدن ، وآدم . ثم قال : لسائر الخلق كن فكان . وقال : حدثنا موسى بن اسماعيل ، حدثنا ابو عوانة ، عن عطاء بن السائب ، عن ميسرة ، قال : ان الله لم يمس شيئاً من خلقه غير ثلاث : خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس جنة عدن بيده ، وقال : حدثنا محمد بن المنهال ، حدثنا يزيد بن زريع ، حدثنا سعيد بن أبي عروبة ، عن قتادة ، عن أنس ، عن كعب ، قال : لم يخلق الله بيده غير ثلاث : خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس جنة عدن بيده ، ثم قال لها تكلمي ، قالت قد افلح المؤمنون . وقد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ في حديث الشفاعة : أن موسى يقال له : « انت موسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك الألواح بيده » وفي لفظ « وكتب لك التوراة بيده » وثبت في صحيح مسلم عن النبي ﷺ انه قال : « وغرس كرامة أوليائه في جنة عدن بيده »

وأما الفعل باليد غير الخلق فقد ثبت بالكتاب والسنة قبضه الأرض والسموات ، وقد تواترت بذلك الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما ، كقوله « يطوي الله السموات يوم القيامة ، ثم يأخذهن بيده اليمنى ، ثم يقول أنا الملك ، أين الجبارون ، أين المتكبرون ، ثم يطوي الأرض بيده الأخرى » وفي رواية مسلم « بشماله ، ثم يقول أنا الملك ، أين الجبارون ، أين المتكبرون » وقوله : « تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفؤ احدكم خبزته في السفر نزلا لأهل الجنة » (١) .

وهذا كما انه سبحانه وتعالى قد كتب في اللوح المحفوظ وفي غيره ما كتبه من مقادير الخلائق ، وقال تعالى : (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في انفسكم

---

(١) رواه البخاري في كتاب الرقاق من صحيحه .

إلا في كتاب من قبل ان نبرأها إن ذلك على الله يسير ، لكي لا تأسوا على مافاتكم ولاتفرحوا بما آتاكم) ثم لم تدل كتابته لذلك على انه محتاج الى الكتاب والكتاب (١) خوف النسيان والغلط ، مع ان الكتاب امر منفصل عنه نخلقه ما يخلقه بيديه أولى أن لا يدل على حاجته الى ذلك .

الوجه الثاني - أن يقال له : إنه سبحانه الغني الصمد القادر ، وقد خلق ما خلقه من أمر السموات والأرض والدنيا والآخرة بالأسباب التي خلقها ، وجعل بعض المخلوقات سبباً لبعض ، كما قال تعالى : (وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته ، حتى اذا أقلت سحاباً ثقالا سقناه لبلد ميت ، فأنزلنا به الماء ، فاخرجنا به من كل الثمرات) . وقال تعالى : (وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيا به الأرض بعد موتها ، و بث فيها من كل دابة) وقال تعالى : (ونزلنا من السماء ماءأمبار كا فانبتنا به جنات وحب الحصيد) وقال تعالى : (ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات) وقال تعالى : (فأنبتنا به حدائق ذات بهجة) .

فاذا كان خلقه بعض المخلوقات ببعض لايوجب حاجته الى مخلوقاته ، ولا ينافي كونه صمداً غنياً عن غيره . فكيف يكون خلقه لآدم بيده وقبضه الأرض والسموات بيده موجباً لحاجته الى غيره ؟! ومن المعلوم ان فعل الفاعل بيده أبعد عن الحاجة الى الغير من فعله بمصنوعاته .

الوجه الثالث - ان هذه الحجة من جنس حجة الجهمية المحضة على نفي الصفات ؛ فان قولهم : لو كان له علم وقدرة وحياة و كلام لكان محتاجا في أن

(١) بضم الكاف وتشديد التاء في الأخير : الكاتبين من الملائكة .

يعلم و يقدر و يتكلم الى علم وقدرة وكلام بمنزلة قول هذا القائل لو كان له يد لكان محتاجاً فى الفعل الى اليد وذلك ينافى كونه صمداً ، فما كان جوابه لأولئك كان جواباً له عن هؤلاء ، لاسيما بل هذا أوكد لأنه قد تقدم أنه قادر على الخلق والفعل بيده و بغير يده ، ولايجوز أن يقال انه عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة ، فان كان ثبوت الصفات موجبا حاجته اليها فالحاجة فى هذه اقوى ؛ وان لم تكن موجبة حاجته اليها بطلت الحجة .

الوجه الرابع ــ ان الغني الصمد هو غني عن مخلوقاته ومصنوعاته لايصح ان يقال هو غني عن نفسه وذاته كما تقدم ، وصفاته تعالى ليست خارجة عن ذاته ، فوجود الصفات والفعل بها كوجود الذات والفعل بها ، وقد تقدم الكلام على مافى هذا من الألفاظ المجملة مثل « الافتقار » و « الجزء » وغير ذلك ، و بينا أن ذلك مثل قول القائل : واجب الوجود بنفسه ، وهو موجود بنفسه ، و بنفسه فعل ونحو ذلك من العبارات .

الوجه الخامس ــ ان المخلوق اذا صح تسميته بأنه غني وأنه صمد مع ماله من الصفات ولاينافي ذلك اطلاق هذا الاسم كيف يصح أن يقال إن تسمية الخالق بهذه الأسماء ينافى هذه الصفات ؟!

« الثالث » ان الأجسام متماثلة ، وان ذلك يقتضي الحاجة . نقضه

قال الرازي : « الثالث » انا نقيم الدلالة على أن الأجسام متماثلة ، والأشياء المتماثلة يجب اشتراكها فى اللوازم ، فلو احتاج بعض الأجسام الى بعض لزم كون الكل محتاجا الى ذلك الجسم ، ولزم أيضاً كونه محتاجا الى نفسه ، و كل ذلك محال ، ولما كان ذلك محالا وجب ان لايحتاج الى شيء من الأجسام، ولو كان كذلك لم يكن صمداً على الاطلاق (×) .

(×) ص ١٩ .

وأما احتجاجهم بقولهم : الأجسام متماثلة . فهذا إن كان حقا فهو تماثل يعلم بالعقل ؛ ليس فيه ان اللغة التى نزل بها القرآن تطلق لفظ المثل على كل جسم ، ولا أن اللغة التى نزل بها القرآن تقول ان السماء مثل الأرض والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل البحار ، والبحار مثل التراب ، والتراب مثل الهواء ؛ والهواء مثل الماء ، والماء مثل النار ، والنار مثل الشمس ، والشمس مثل الانسان ، والانسان مثل الفرس ، والفرس مثل الحمار ، والفرس والحمار مثل السفرجل والرمان ، والرمان مثل الذهب والفضة ، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم ؛ ولا في اللغة التى نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا فى المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر ؛ ولأنه اذا كان كل منهما بحيث يشار اليه الاشارة الحسية يكون مثل الآخر ؛ بل ولافيها ان كل شيئين كانا مركبين من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر؛ بل اللغة التى نزل بها القرآن تبين ان الانسانين مع اشتراكهما فى ان كل منهما جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق ضحاك بادىء البشرة قد لا يكون أحدهما مثل الآخر ، كما قال تعالى : (وان تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم) — إلى أن قال: — فكيف وهو باطل فى العقل كما بسطناه فى موضع آخر (١) .

وكذلك أيضا يقولون : ان الصفات لا تقوم الا بجسم متحيز ، والأجسام متماثلة، فلو قامت به الصفات للزم ان يكون مماثلا لسائر الأجسام وهذا هو التشبيه .

وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم ، والأجسام متماثلة . والمثبتون يجيبون عن هذا تارة بمنع المقدمة الأولى ، وتارة بمنع المقدمة

---

(١) من « بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » الجزء الأول ص ٦٢ .

الثانية ، وتارة بمنع كل من المقدمتين ، وتارة بالاستفصال . ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل ، سواء فسروا الجسم بما يشار اليه ، أو بالقائم بنفسه ، أو بالموجود ، أو بالمركب من الهيولى والصورة ونحو ذلك . فاما اذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة ، وعلى أنها متماثلة : فهذا ينبني على صحة ذلك ، وعلى اثبات الجوهر الفرد ، وعلى أنه متماثل ؛ وجمهور العقلاء يخالفونهم فى ذلك (١) .

توجيهه الدلالة من (الصمد) على نفي الحيز والجهة لينفي بهما العلو والاستواء

قال ابو عبد الله الرازي : « وأما بيان دلالته على انه تعالى منزه عن الحيز والجهة ، فهو أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان إما أن يكون حصوله فى الحيز المعين واجباً أو جائزاً . فان كان واجباً فحينئذ يكون ذاته تعالى مفتقراً فى الوجود والتحقق الى ذلك الحيز المعين ، وأما ذلك الحيز المعين فانه يكون غنياً عن ذاته المخصوص ؛ لأنا لو فرضنا عدم حصول ذات الله تعالى فى ذلك الحيز المعين لم يبطل ذلك الحيز أصلا ، وعلى هذا التقدير يكون تعالى محتاجاً الى ذلك الحيز ، فلم يكن صمداً على الاطلاق ، أما ان كان حصوله فى الحيز المعين جائزاً لا واجبا فحينئذ يفتقر الى مخصص يخصصه بالحيز المعين ، وذلك يوجب كونه محتاجاً ، وينافي كونه صمداً (×) .

نقضه ببيان ما في هذه الألفاظ من الاجمال

فيقال له أولا : لا الكرامية ولا غيرهم يقولو أنه فى جهة موجودة يحيط بها (٢) ويحتاج اليها ؛ بل كلهم متفقون على أن الله تعالى مستغن عن كل ما سواه سواء سمي جهة أو لم يسم جهة . نعم قديقولون هو فى جهة ، يعنون بذلك أنه فوق .

---

(١) التدمرية . قلت : تقدم قريباً بيان غناه عن مخلوقاته ، وأنه لا يصح ان يقال هو غني عن نفسه وذاته ، وان المخلوق اذا صح تسميته بأنه غني وأنه صمد مع ماله من الصفات ولا ينافي ذلك اطلاق هذا الاسم كيف يصح ان يقال ان تسمية الخالق بهذه الأسماء ينافي هذه الصفات .

(×) ص ١٩ ، ٢٠ .

(٢) لعله تحيط به كما يدل عليه سياق الكلام .

وأيضاً فمن المعلوم ان القرآن ينطق بالعلو في مواضع كثيرة جداً ، حتى قيل أنها ثلاثمائة موضع ، والسنن متواترة عن النبي ﷺ بمثل ذلك ، وكلام السلف المنقول عنهم بالتواتر يقتضي اتفاقهم على ذلك وانه لم يكن فيهم من ينكره . ومن يريد التشنيع على الناس ودفع هذه الأدلة الشرعية والعقلية لابد أن يذكر حجة ، ولنفرض أنه لا بناظره الائمة[أصحابه] ، وهو لم يذكر دليلا الا قوله : ولم يعلموا ان كل ماهو في جهة فهو محدث ، ومحتاج الى تلك الجهة . فيقال له : لم يعلموا ذلك ، ولم تذكر ما به يعلمون ذلك ؛ فان قولك : « هو محتاج الى تلك الجهة » انما يستقيم اذا كانت الجهة أمراً وجودياً ، وكانت لازمة له لا يستغنى عنها ، فلا ريب أن من قال : إن الباري لا يقوم إلا بمحل يحل فيه لا يستغنى عن ذلك وهي مستغنية عنه فقد جعله محتاجاً الى غيره ، وهذا لم يقله أحد .

وأيضاً لم نعلم أحداً قال إنه محتاج الى شيء من مخلوقاته ، فضلا عن أن يكون محتاجاً الى غير مخلوقاته ، ولا يقول أحد ان الله محتاج الى العرش ، مع أنه خالق العرش ، والمخلوق مفتقر الى الخالق ، لا يفتقر الخالق الى المخلوق ، و بقدرته قام العرش وسائر المخلوقات ، وهو الغني عن العرش ، وكل ماسواه فقير اليه . فمن فهم عن الكرامية وغيرهم من طوائف الاثبات انهم يقولون أن الله محتاج الى العرش فقد افترى عليهم ، كيف وهم يقولون انه كان موجوداً قبل العرش ، فاذا كان موجوداً قائماً بنفسه قبل العرش لايكون إلا مستغنياً عن العرش ، واذا كان الله فوق العرش لم يجب ان يكون محتاجاً اليه ؛ فان الله قد خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجاً الى سافله ، فالهواء فوق الأرض وليس محتاجاً اليها ، وكذلك السحاب فوقها وليس محتاجاً اليها ، وكذلك السموات فوق السحاب والهواء والأرض وليست محتاجة الى ذلك ،

والعرش فوق السموات والأرض وليس محتاجاً الى ذلك . فكيف يكون العلي الأعلى خالق كل شيء محتاجاً الى مخلوقاته لكونه فوقها عالياً عليها ؟ !

وقد قدمنا فيما مضى ان لفظ « الجهة » يراد به أمر موجود ، وأمر معدوم . فمن قال : إنه فوق العالم كله لم يقل انه فى جهة موجودة ؛ إلا أن يراد بالجهة العرش ويراد بكونه فيها أنه عليها ، كما قيل فى قوله انه (فى السماء) أي على السماء ، وعلى هذا التقدير فاذا كان فوق الموجودات كلها وهو غنى عنها لم يكن عنده جهة وجودية يكون فيها ؛ فضلا عن أن يحتاج اليها . وان أريد بالجهة ما فوق العالم فذلك ليس بشيء ، ولا هو أمر وجودي حتى يقال انه محتاج اليه أو غير محتاج اليه . وهؤلاء أخذوا لفظ « الجهة » بالاشتراك ، وتوهموا وأوهموا إذا كان فى جهة كان فى شيء غيره ، كما يكون الانسان فى بيته ؛ ثم رتبوا على ذلك أنه يكون محتاجاً الى غيره ، والله تعالى غني عن كل ما سواه . وهذه مقدمات كلها باطلة (١) .

وكذلك لفظ « التحيز » إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم وأكبر ؛ بل قد وسع كرسيه السموات والأرض . وإن أراد أنه منحاز عن المخلوقات أي مباين لها منفصل عنها ليس حالا فيها فهو سبحانه كما قال أئمة السنة فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه (٢) .

وأما لفظ « المتحيز » فهو فى اللغة اسم لما يتحيز الى غيره ، كما قال تعالى : (ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً الى فئة) وهذا لابد ان يحيط به حيز وجودي ، ولا بد أن ينتقل من حيز الى حيز ، ومعلوم أن الخالق جل جلاله

---

(١) أ هـ من « منهاج السنة » باختصار ص ٢٦٢ - ٢٦٤ . الجزء الأول . وانظر ص ٢٥٠ ، والرسالة التدمرية ص ٤٢ ، ٥١ . ط . الحسينية .

(٢) ص ٤٣ التدمرية .

لا يحيط به شيء من مخلوقاته ، فلا يكون متحيزاً بهذا المعنى اللغوي . وأما أهل الكلام فاصطلاحهم فى « المتحيز » أعم من هذا ، فيجعلون كل جسم متحيز ، والجسم عندهم ما يشار اليه ، فتكون السموات والأرض وما بينهما متحيزاً على اصطلاحهم وان لم يسم ذلك متحيزاً فى اللغة . و « الحيز » تارة يريدون به معنى موجوداً . وتارة يريدون به معنى معدوماً . ويفرقون بين مسمى « الحيز » ومسمى « المكان » فيقولون : المكان أمر موجود . والحيز تقدير مكان عندهم. فمجموع الأجسام ليست فى شيء موجود فلا تكون فى مكان ، وهي عندهم متحيزة . ومنهم من يتناقض فيجعل الحيز تارة موجوداً وتارة معدوماً كالرازي وغيره ، كما بسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع . فمن تكلم باصطلاحهم ، وقال : ان الله متحيز بمعنى أحاط به شيء من الموجودات . فهذا مخطيء ، فهو سبحانه بائن من خلقه ، وما ثم موجود الا الخالق والمخلوق ، وإذا كان الخالق بائناً عن المخلوق امتنع ان يكون الخالق فى المخلوق ، وامتنع أن يكون متحيزاً بهذا الاعتبار . وان اراد بالحيز أمراً عدمياً فالأمر العدمي لا شيء ؛ وهو سبحانه بائن عن خلقه ، فاذا سمي العدم الذي فوق العالم حيزاً وقال يمتنع أن يكون فوق العالم لئلا يكون متحيزاً فهذا معنى باطل ؛ لأنه ليس هناك موجود غيره حتى يكون فيه ، وقد علم بالعقل والشرع أنه بائن عن خلقه ، كما بسط فى غير هذا الموضع(١)

استدلاله بآخر السورة على نفي الجسم والجوهر في اصطلاحهم

قال الرازي : وأما قوله : (ولم يكن له كفوا أحد) فهذا أيضاً يدل على أنه ليس بجسم ولاجوهر ؛ لأنا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة ، فلو كان تعالى جوهراً لكان مثلا لجميع الجواهر ، فكان كل واحد من الجواهر كفوا له ، ولوكان جسما لكان مؤلفا من الجواهر ، لأن الجسم

---

(١) المنهاج ، الأول ص ٢٤٩، ٢٥٠ وانظر ج١٧ ص ٣٤٣ . قلت : وتقدم أن لفظ (الصمد) يفيد الغنى عن مخلوقاته ومصنوعاته .

يكون كذلك . وحينئذ يعود الالزام المذكور ، فثبت أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولابجوهر ، ولاحاصل فى مكان وحيز (×)

الآية تدل على عكس مطلوب الرازي

قال الشيخ : وكذلك قوله : (ولم يكن له كفواً أحد) فان المعنى لم يكن أحد من الآحاد كفوا له ، فان كان الأحد عبارة عما لا يتميز منه شيء عن شيء ولا يشار الى شيء منه دون شيء فليس فى الموجودات ماهو احد إلا ما يدعونه من الجوهر الفرد — وهذا عند اكثر العقلاء يمتنع وجوده — ومن رب العالمين وحينئذ لا يكون قد نفى عن شيء من الموجودات ان يكون كفواً للرب ، لأنه لم يدخل فى مسمى (أحد) (١) .

ومن العجب ان كلامه وكلام امثاله يدور فى هذا الباب على تماثل الأجسام وقد ذكر النزاع فى تماثل الأجسام ، وان القائلين بتماثلها من المتكلمين بنوا ذلك على أنها مركبة من الجواهر المنفردة، وان الجواهر متماثلة . ثم أنه فى «مسألة تماثل الجواهر » ذكر أنه لادليل على تماثلها . فصار أصل كلامهم الذي ترجع اليه هذه الأمور كلاما بلا علم ، بل بخلاف الحق ، مع أنه كلام فى الله تعالى ، وقد قال تعالى : (قل انما حرم ربي الفواحش ماظهر منها ومابطن ، والاثم ، والبغي بغير الحق ، وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله مالاتعلمون) (٢)

والمقصود هنا : أن أئمة السنة كأحمد بن حنبل وغيره كانوا إذا ذكر لهم اهل البدع الألفاظ المجملة : كلفظ الجسم والجوهر والحيز ونحوها لم يوافقوهم لا على

(×) ص ٢٠ .

(١) ج ١٧ ص ٤٤٩ ، ٤٥٠ .

(٢) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٤٨ — ١٥٣ باختصار .

اطلاق الاثبات ولا على اطلاق النفي ، وأهل البدع بالعكس ابتدعوا الفاظا ومعاني إما فى النفي و إما فى الاثبات ، وجعلوها هي الأصل المعقول المحكم ، الذى يجب اعتقاده والبناء عليه ، ثم نظروا فى الكتاب والسنة فما أمكنهم أن يتأولوه على قولهم تأولوه ، والا قالوا هذا من الألفاظ المتشابهة (١)

وظن الرازي أن مناظرة موسى لفرعون تدل على نفي التحيز والجهة لينفي بهما فوقيته تعالى

وقال الرازي : واعلم انه كما ان الكفار لما سألوا الرسول ﷺ عن صفة ربه فأجاب الله بهذه السورة الدالة على كونه تعالى منزهـا عن أن يكون جسما أو جوهراً أو مختصاً بالمكان ، فكذلك فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى ، فقال (ومارب العالمين) ثم إن موسى لم يذكر الجواب عن هذا السؤال الا بكونه تعالى خالقاً للناس ومدبراً لهم ، وخالق السموات والأرض ومدبراً لهما وهذا أيضا من أقوى الدلائل على انه تعالى ليس بمتحيز ولافى جهة ؛ لأنا سنبين إن شاءالله تعالى ان كون الشيء جسما ومتحيزاً عين الذات ، ونفسها ، وحقيقتها لا أنه صفة قائمة بالذات . وأما كونه خالقا للأشياء ومدبراً لها فهو صفة (٢) ولفظة (ما) سؤال عن الماهية وطلب للحقيقة ، فلو كان تعالى متحيزاً لكان الجواب عن قوله (ومارب العالمين) بذكر كونه متحيزاً أولى من الجواب عنه بذكر كونه خالقاً ، ولو كان كذلك كان جواب موسى عليه السلام خطأ ، ولكان طعن فرعون بأنه مجنون لايفهم السؤال ، ولايذكر فى مقابلة السؤال مايصلح أن يكون جواباً متجهاً لازماً ، ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى ما كان متحيزاً . فلاجرم ما كان يمكن تعريف حقيقته سبحانه وتعالى الا بأنه خالق مدبر ، فلا جرم كان جواب موسى عليه السلام صحيحاً ، وكان سؤال فرعون سؤالا فاسداً

---

(١) ج ١٧ ص ٣٠٦ .

(٢) وجملة : « أن كون الشي جسماً ومتحيزاً عين الذات الخ » ذكرها المؤسس ص ٣٣ ، ويأتي الجواب عنها هناك .

فثبت أنه كما أن جواب محمد ﷺ عن سؤال الكفار عن صفة الله تعالى يدل على تنزيه الله تعالى عن التحيز، فكذلك جواب موسى عليه السلام (×) .

لم يسأل فرعون عن الماهية، وانما كان جاحداً

وقد ظن بعض الناس ان سؤال فرعون : (وما رب العالمين) هو سؤال عن ماهية الرب، كالذى يسأل عن حدود الأشياء فيقول : ماالانسان ؟ ماالملك ؟ ماالجنى ؟ » ونحو ذلك . قالوا ولما لم يكن للمسئول عنه ماهية عدل موسى عن الجواب إلى بيان مايعرف به، وهو قوله : (رب السموات والأرض) وهذا قول قاله بعض المتأخرين، وهو باطل ؛ فان فرعون انما استفهم استفهام انكار وجحد ؛ لم يسأل عن ماهية رب أقر بثبوته ؛ بل كان منكراً له جاحداً ؛ ولهذا قال فى تمام الكلام : (لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين) وقال : (وإني لأظنه كاذبا) . فاستفهامه كان انكاراً وجحداً ، يقول : ليس للعالمين رب يرسلك ، فمن هو هذا ؟ انكاراً له . فبين موسى أنه معروف عنده وعند الحاضرين ، وأن آياته ظاهرة بينة لا يمكن معها جحده . وأنكم إنما تجحدون بألسنتكم ما تعرفونه بقلوبكم ، كما قال موسى فى موضع آخر لفرعون : (لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر) وقال الله تعالى : (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً ، فانظر كيف كان عاقبة المفسدين) ولم يقل فرعون : « ومن رب العالمين » فان [من] سؤال عن عينه يسأل بها من عرف جنس المسؤول عنه أنه من أهل العلم وقد شك فى عينه ، كما يقول لرسول عرف أنه جاء من عند انسان : « من أرسلك » ؟ وأما « ما » ؟ فهي سؤال عن الوصف . يقول : أي شيء هو هذا ؟ وماهو هذا الذي اسميته رب العالمين ؟ قال ذلك منكراً له جاحداً .

فلما سأل جحداً أجابه موسى بانه أعرف من ان ينكر ، وأظهر من أن يشك فيه ويرتاب . فقال : (رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين)

(×) ص ٢٠ ، ٢١ .

جواب موسى لفرعون ، وهو جواب لكل ملحد

ولم يقل موقنين بكذا وكذا بل اطلق ؛ فأي يقين كان لكم بشيء من الأشياء فأول اليقين اليقين بهذا الرب ، كما قالت الرسل لقومهم : (أفي الله شك) وان قلتم لا يقين لنا بشيء من الأشياء بل سلبنا كل علم فهذه دعوى السفسطة العامة ، ومدعيها كاذب ظاهر الكذب ؛ فان العلوم من لوازم كل انسان؛ فكل انسان عاقل لا بد له من علم ؛ ولهذا قيل فى حد العقل إنه علوم ضرورية ، وهي التى لا يخلو منها عاقل . فلما قال فرعون : (إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون) وهذا من افتراء المكذبين على الرسل ، لما خرجوا من عاداتهم التى هي محمودة عندهم نسبوهم الى الجنون . ولما كانوا مظهرين للجحد بالخالق أو للاستترابة والشك فيه ، هذه حال عامتهم ودينهم ، وهذا عندهم دين حسن ، وإنما إلههم الذى يطيعونه فرعون ، قال : (إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون) فبين له موسى انكم الذين سلبتم العقل النافع ، وانتم أحق بهذا الوصف فقال : (رب المشرق والمغرب ومابينهما إن كنتم تعقلون) فان العقل مستلزم لعلوم ضرورية يقينية ، وأعظمها فى الفطرة الاقرار بالخالق ، فلما ذكر « أولا » أن من أيقن بشيء فهو موقن به - واليقين بشيء هو من لوازم العقل - بين «ثانياً» أن الاقرار به هو من لوازم العقل ، ولكن المحمود هو العلم النافع الذى يعمل به صاحبه ، فان لم يعمل به صاحبه قيل انه ليس له عقل . ويقال أيضاً لمن لم يتبع ما ايقن به انه ليس له يقين ؛ فان اليقين أيضاً يراد به العلم المستقر فى القلب ويراد به العمل بهذا العلم ، فلايطلق الموقن الاعلى من استقر فى قلبه العلم والعمل . وقوم فرعون لم يكن عندهم اتباع لما عرفوه ، فلم يكن لهم عقل ولايقين ، وكلام موسى يقتضي الأمرين : إن كان لك يقين فقد عرفته ، وان كان لك عقل فقد عرفته، وان ادعيت أنه لايقين لك ولا عقل لك فكذلك قولك . فهذا إقرار منكم بسلبكم خاصية الانسان ، ومن يكن هكذا لا يصلح له ما انتم عليه من

دعوى الالهية ، مع أن هذا باطل منكم ؛ فانكم موقنون به ، كما قال تعالى : (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً) ولكم عقل تعرفونه به ، ولكن هواكم يصدكم عن اتباع موجب العقل وهو إرادة العلو فى الأرض والفساد ، فأنتم لا عقل لكم بهذا الاعتبار ، كما قال اصحاب النار : (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير) وقال تعالى عن الكفار : (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ، إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا). قال تعالى عن فرعون وقومه : (فاستخف قومه فأطاعوه ، إنهم كانوا قوماً فاسقين) والخفيف هو السفيه الذى لا يعمل بعلمه بل يتبع هواه . و بسط هذا له موضع آخر (١) .

والله تعالى قد أخبر عن فرعون أنه طلب أن يصعد ليطلع إلى إله موسى ، فلو لم يكن موسى أخبره أن إلهه فوق لم يقصد ذلك ؛ فانه لو لم يكن مقراً به فاذا لم يخبره موسى به لم يكن إثبات العلو لا منه ولا من موسى عليه الصلاة والسلام ، فلا يقصد الاطلاع ، ولا يحصل به ما قصده من التلبيس على قومه بأنه صعد الى إله موسى (٢) .

فموسى صدق محمداً فى أن ربه فوق ، وفرعون كذب موسى فى أن ربه فوق. فالمقرون بذلك متبعون لموسى ومحمد ، والمكذبون بذلك موافقون لفرعون (٣).

وان كانوا يعبرون عن ذلك بعبارات مبتدعة فيها اجمال وإبهام وإيهام ، كقولهم : ليس بمتحيز ، ولا جسم ، ولا جوهر ، ولا هو فى جهة ، ولا مكان ، وأمثال هذه العبارات التى تفهم منها العامة تنزيه الرب تعالى عن النقائص ،

---

(١) جـ ١٦ ص ٣٣٤ ـ ٣٣٨ . وانظر العقل والنقل جـ٤ مخطوط (مصور) و جـ٥ ص ١٧٣

(٢) جـ ٥ ص ١٧٣

(٣) جـ ١٣ ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

ومقصدهم بها أنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش اله يعبد ، ولا عرج بالرسول الى الله (١) .

قال ابو عبدالله الرازي : وأما الخليل ﷺ فقد حكى الله تعالى عنه فى كتابه بأنه استدل بحصول التغير فى احوال الكواكب على حدوثها ، ثم قال عند تمام الاستدلال : (وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفا) واعلم أن هذه الواقعة تدل على تنزيه الله تعالى وتقديسه عن « التحيز » و « الجهة » . أما دلالتها على تنزيه الله تعالى عن التحيز فمن وجوه :

وزعم الرازي أن مناظرة الخليل لقومه تدل على نفي الجسم والجوهر والحيز في اصطلاحهم لينفوا بها الصفات والعلو

أحدها : أنا سنبين إن شاء الله تعالى أن الأجسام متماثلة ، فاذا ثبت ذلك فنقول : ما صح على أحد المثلين وجب أن يصح على المثل الآخر ، فلو كان تعالى جسماً أو جوهراً وجب أن يصح عليه كل ما صح على غيره ، وأن يصح على غيره كل ما صح عليه ، وذلك يقتضى جواز التغير عليه ، ولما حكم الخليل عليه السلام بأن المتغير من حال الى حال لا يصلح للالهية ، وثبت أنه لو كان جسماً لصلح عليه التغير : لزم القطع بانه تعالى ليس بمتحيز اصلا .

الثاني : أنه عليه السلام قال عند تمام الاستدلال : (وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) فلم يذكر من صفات الله تعالى إلا كونه خالقاً للعالم ، والله مدحه على هذا الكلام وعظمه ، فقال : (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ، نرفع درجات من نشاء) ولو كان إله العالم جسماً موصوفاً بمقدار مخصوص وشكل مخصوص لما كمل العلم به تعالى إلا بعد العلم بكونه جسماً متحيزاً ، ولو كان كذلك لما كان مستحقاً للمدح والتعظيم بمجرد معرفة كونه خالقاً للعالم ، فلما كان هذا المقدار من المعرفة كافياً فى كمال معرفة الله تعالى دل ذلك على أنه تعالى ليس بمتحيز .

---

(١) ج ٥ ص ١٧٦ .

الثالث : انه تعالى لو كان جسما لـكان كل جسم مشاركا له فى تمام الماهية فالقول بـكونه تعالى جسما يقتضى اثبات الشريك لله تعالى ، وذلك ينافى قوله : (وماأنا من المشركين). فثبت بما ذكرناه ان العظماء من الأنبياء صلوات الله عليهم كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى وتقديسه عن الجسمية والجوهرية والجهـــة . وبالله التوفيق . (×)

وقد ظن طائفة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ان مراده بقوله : (هذا ربي) أن أن هذا خالق العالم ، وانه استدل « بالأفول » وهو الحركة والانتقال على عـــدم ربوبيته ، وزعموا أن هذه الحجة هي الدالة على حدوث الأجسام وحدوث العالم ، وهذا غلط من وجوه :

لم يرد بـ (هذا ربي) انه خالق العالـم

احدها ان هذا القول لم يقله أحد من العقلاء لامن قوم ابراهيم ولاغـيرهم ، ولاتوهم احدهم ان كوكبا أو القمر أو الشمس خلق هذا العالم ، و إنما كان قـــوم ابراهيم مشركين يعبدون هذه الـكواكـب زاعمين ان فى ذلك جلب منفعة أو دفع مضرة على طريقة الـكلدانيين والـكشدانيين وغيرهم من المشركين اهل الهند وغيرهم ، وعلى طريقة هؤلاء صنف الـكتاب الذى صنفه ابو عبدالله ابن الخطيب الرازى فى السحر والطلسمات ودعوة الـكواكب ، وهذا دين المشركين من الهند والخطا والنبط والـكلدانيين والـكشدانيين وغير هؤلاء ؛ ولهذا قال الخليل (ياقوم إني بريء مماتشركون) وقال : (افرأيتم ماكنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون . فانهم عدو لي الارب العالمين) وأمثال ذلك .

وأيضا « فالأفول » فى لغة العرب هو المغيب والاحتجاب ؛ ليس هـــو الحركة والانتقال .

(×) ص ٢١ — ٢٣ .

وايضا فلو كان احتجاجه بالحركة والانتقال لم ينتظر الى ان يغيب ، بل كان نفس الحركة التى يشاهدها من حين تطلع الى ان تغيب هو الأفول .

وأيضا فحركتها بعد المغيب والاحتجاب غير مشهودة ولامعلومة .

وأيضا لو كان قوله : (هذا ربي) هذا رب العالمين لكانت قصة ابراهيم عليه السلام حجة عليهم ؛ لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين وانما المانع هو الأفول (١) .

ولو اراد ذلك كانت حجة عليهم لا لهم ، وهم المخالفون للانبياء

وهم المخالفون لابراهيم ولنبينا ولغيرهما من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ؛ وذلك ان الله تعالى قال : (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لاأحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى ، فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا اكبر ، فلما أفلت قال ياقوم اني بريء مماتشركون . انى وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفاً ومأأنا من المشركين) فقد اخبر الله فى كتابه انه من حين بزغ الكواكب والقمر والشمس والى حين أفولها لم يقل الخليل لاأحب البازغين ولا المتحركين ولا المتحولين ، ولا أحب من تقوم به الحركات ولا الحوادث ، ولاقال شيئا مما يقوله النفاة حين أفل الكوكب والشمس والقمر . « والأفول » باتفاق اهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب ؛ بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن ، وهو المراد باتفاق العلماء ، فلم يقل ابراهيم : (لاأحب الآفلين) إلاحين أفل وغاب عن الأبصار فلم يبق مرئيا ولامشهوداً فحينئذ قال (لاأحب الآفلين)وهذا يقتضى ان كونه متحركا منتقلا تقوم به الحوادث بل كونه جسما متحيزاً تقوم به الحوادث لم يكن دليلا عند ابراهيم على نفي محبته

---

(١) جزء ١ منهاج ص ١٩٧ .

فان كان ابراهيم انما استدل بالأفوال على أنه ليس رب العالمين كما زعموا لزم من ذلك ان يكون مايقوم به الأفول من كونه متحركا منتقلا تحله الحوادث ؛ بل ومن كونه جسما متحيزاً لم يكن دليلا عند ابراهيم على انه ليس برب العالمين . وحينئذ فيلزم أن تكون قصة ابراهيم حجة على نقيض مطلوبهم ؛ لاعلى تعيين مطلوبهم ! ! وهكذا اهل البدع لا يكادون يحتجون بحجة سمعية ولاعقلية الاوهي عند التأمل حجة عليهم لا لهم .

ولكن ابراهيم عليه السلام لم يقصد بقوله : (هذا ربي) انه رب العالمين ، ولا كان احد من قومه يقولون انه رب العالمين ؛ بل كانوا مشركين مقرين بالصانع ، وكانوا يتخذون الكواكب والشمس والقمر أرباباً يدعونها من دون الله ، ويبنون لها الهياكل ، وقد صنفت فى مثل مذهبهم كتب : مثل « كتاب السر المكتوم فى السحر ومخاطبة النجوم » وغيره من الكتب ، ولهذا قال الخليل : (أفرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الأقدمون. فانهم عدو لي الا رب العالمين) وقال تعالى : (قد كانت لكم أسوة حسنة فى ابراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم انا برءاء منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم ، و بدا بيننا و بينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا بالله وحده) ولهذا قال الخليل فى تمام الكلام : (إني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً ، وما انا من المشركين) بين انه انما يعبد الله وحده ، فله يوجه وجهه اذا توجه قصده اليه ، يتبع قصده وجهه ، فالوجه توجه حيث توجه القلب ، فصار قلبه وقصده ووجهه متوجهاً الى الله تعالى، ولهذا قال: (وما أنا من المشركين) لم يذكر أنه أقر بوجود الصانع ؛ فان هذا كان معلوما عند قومه ، لم يكونوا ينازعونه فى وجود

فاطر السموات والأرض ، وانما كان النزاع فى عبادة غير الله واتخاذه رباً ، فكانوا يعبدون الكواكب السماوية ، ويتخذون لها أصناماً أرضية (١)

وجه الاقناع في مناظرة ابراهيم لقومه

وقوله (لاأحب الآفلين) فالآفل هو الذى يغيب تارة ويظهر تارة فليس هو قائم على عبده فى كل وقت ، والذين يعبدون ماسوى الله من الكواكب ونحوها ويتخذونها أوثاناً يكونون فى وقت البزوغ طالبين سائلين ، وفى وقت الأفول لايحصل مقصودهم ولا مرادهم . فلا يجلبون منفعة ولايدفعون مضرة ، ولاينتفعون اذ ذاك بعبادة . فبين مافى الآلهة التي تعبدمن دون الله من النقص ، وبين مالربه فاطر السموات والأرض من الكمال : بأنه الخالق ، الفاطر ، العليم ، السميع ، البصير ، والهادى ، الرازق ، المحيي ، المميت (٢)

ففي الجملة الاحتجاج بلفظ « التغير » ان كان سمعياً فالأفول ليس هو التغير . وان كان عقليا فان أريد بالتغير الذى يمتنع على الرب محل النزاع لم يحتج به .وان اريد به مواقع الاجماع فلا منازعة فيه (٣)

هؤلاء النفاة فتحوا للملاحدة ثم القرامطة باب التحريف على مصراعيه

ولما فسر هؤلاء « الأفول » بالحركة ، وفتحوا باب تحريف الكلم عن مواضعه : دخلت الملاحدة من هذا الباب ففسر ابن سينا وأمثاله من الملاحدة « الأفول » بالامكان الذى ادعوه ، حيث قالوا : ان الأفلاك قديمة أزلية ، وهى مع ذلك ممكنة ، وكذلك مافيها من الكواكب والنيرين ، قالوا : فقول ابراهيم : (لاأحب الآفلين) اى لاأحب الممكن المعلول وان كان قديماً ازليا . وأين فى لفظ « الأفول » مايدل على هذا المعنى ؟ ولكن هذا

---

(١) جـ ٦ ص ٢٥٢ - ٢٥٥ ، ٢٨٤ - ٢٨٦ .
(٢) جـ ١٦ ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .
(٣) جـ ٦ ص ٢٨٦ .

شأن المحرفين للكلم عن مواضعه . وجاء بعدهم من جنس من زاد فى التحريف فقال: المراد بالكواكب والشمس والقمر هو النفس والعقل الفعال والعقل الأول وقد ذكر ذلك أبو حامد الغزالي فى بعض كتبه وحكاه عن غيره فى بعضها وقال هؤلاء : الكواكب والشمس والقمر لا يخفى على عاقل انها ليست رب العالمين بخلاف النفس والعقل . ودلالة لفظ الكواكب والشمس والقمر على هذه المعاني لو كانت موجودة من عجائب تحريفات الملاحدة الباطنية كما يتأولون العمليات مع العلميات ؛ و يقولون الصلوات الخمس معرفة اسرارنا ، وصيام رمضان كتمان اسرارنا، والحج هوالزيارة لشيوخنا المقدسين . وفتح لهم هذا الباب الجهمية والرافضة حيث صار بعضهم يقول (الامام المبين) علي بن ابي طالب. و(الشجرة الملعونةفىالقرآن) بنو أمية ، و«البقرة المأمور بذبحها » عائشة. و(اللؤلؤ والمرجان) الحسن والحسين (١) .

«الحجةالثانية» ٢ على نفي الجسم في اصطلاحهم

قال الرازي : « الحجة الثانية » من القرآن قوله تعالى (ليس كمثله شيء) ولو كان جسماً لكان مثلا لسائر الأجسام فى تمام الماهية ؛ لأنا سنبين ان شاء الله تعالى بالدلائل الباهرة أن الأجسام كلها متماثلة ، وذلك كالمناقض لهذاالنص (×)

قال الشيخ : وكذلك اذا قالوا : الموصوفات تماثل ، والأجسام تماثل ، والجواهر تماثل ، وأرادوا أن يستدلوا بقوله تعالى : (ليس كمثله شىء) على نفي مسمى هذه الأمور التى سموها بهذه الأسماء فى اصطلاحهم الحادث كان هذا افتراءا على القرآن ؛ فان هذا ليس هو المثل فى لغة العرب ، ولا لغة القرآن ، ولا غيرها ، قال تعالى : (وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)

---

(١) ج ٥ ص ٥٥٠ . وبحث « الجسم » و « تماثل الأجسام » تقدم مراراً .

(٢) من حججه السمعية (التسع عشرة) على نفي العلو وغيره من الصفات التي تنفيها الأشاعرة معبرين عن ذلك بنفي الجسمية والحيز والجهة . وكذا كل حجة يذكر فيها نفيها .

(×) ص ٢٣ .

فنفى مماثلة هؤلاء مع اتفاقهم فى الانسانية ، فكيف يقال : إن لغة العرب توجب أن كل ما يشار اليه مثل كل ما يشار اليه ، وقال تعالى : (ألم تر كيف فعل ربك بعاد . إرم ذات العماد . التى لم يخلق مثلها فى البلاد) فأخبر أنه لم يخلق مثلها فى البلاد، وكلاهما بلد ، فكيف يقال ان كل جسم فهو مثل لكل جسم فى لغة العرب حتى يحمل على ذلك قوله (ليس كمثله شيء) ؟ ! وقد قال الشاعر :

ليس كمثل الفتى زهير

وقال :

ما إن كمثلهم فى الناس من بشر (١)

قال الرازي : فان قيل لم لايجوز ان يقال انه تعالى وان كان جسماً إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام ، كما أن الانسان والفرس وان اشتركا فى الجسمية لكنهما مختلفان فى الأحوال والصفات ، ولا يجوز أن يقال الفرس مثل الانسان فكذا هنا . والجواب من جهتين :

الأول : انا سنقيم الدلالة على أن الأجسام كلها متماثلة فى تمام الماهية ، فلو كان تعالى جسماً لكان ذاته مثلا لسائر الأجسام ، وذلك يخالف هذا النص . والانسان والفرس ذات كل واحد منهما مماثلة لذات الآخر ، والاختلاف انما وقع فى الصفات والأعراض ، والذاتان اذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحدة منهما بصفاته المخصوصة من الجائزات لا من الواجبات ؛ لأن الأشياء المتماثلة فى تمام الذات والماهية لا يجوز اختلافها فى اللوازم ، فلو كان البارى تعالى جسماً لوجب أن يكون اختصاصه بصفاته المخصوصة من الجائزات ، ولو كان كذلك لزم افتقاره الى المدبر والمخصص وذلك يبطل القول بكونه تعالى إله العالم (٢) .

---

(١) جـ ٦ ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٢) ص ٢٣ ، ٢٤ .

والقول بتماثل الأجسام فى غاية الفساد ، والرازى نفسه قد بين بطلان ذلك فى غير موضـــــع ؛ بل نقول مجرد اشتراك الاثنين فى كون كل منهما جسماً أو متحيزاً أو موصوفاً أو مقدراً أو غير ذلك لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له ، وليس اذا احتاج اختصــاصه بالحيز الى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم ان يـكون ذلك المخصص له مخصص آخر ؛ بل المشاهد خلاف ذلك ؛ فان اختصاص الأجسام المشهودة باحيازها ليس للجسمية المشتركة بل لأمر يخصها هو من لوازمها ، بمعنى أن المقتضي لذاتها هو المقتضي لذلك اللازم. الى أن قال : ــ

وهذا مطرد فى كل ما يقدر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها كالحيوانية والناطقية للانسان ، وكذلك الاغتذاء والنمو للحيوان والنبات مثلا ؛ فان كون النبـات ناميا مغتذيا هو صفة لازمة له ؛ لا لعموم كونه جسماً ، ولا لسبب غير حقيقتـه التى يختص بها ؛ بل حقيقته مستلزمة لنموه واغتذائه ، وهذه الصفات اقرب الى أن تـكون داخلة فى حقيقته من كونه ممتداً فى الجهات ، وان كان ذلك أيضاً لازماً له ؛ فانا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والانســان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة فى أنها متحيزة ممتدة فى الجهات ، كما أنهــا مشتركة فى أنها موصوفة بصفات قائمة بها ، وفى أنها حاملة لتلك الصفات وما به افترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم ممافيه اشتركت ، فالصفات الفارقة بينها الموجبــة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض . فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها ، وســائر الصفات عارضــة لها تفتقر الى سبب غير الذات . ومن يقول باختلافها يقول بل المقدارية للجســـم والتحيزية للمتحيز كالموصوفية للموصوف واللونية للملون والعرضية للعرض والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ونحو ذلك . ومعلوم أن الموجودين اذا اشتركا فى أن هذا قائم بنفســه

وهذا قائم بنفسه لم يكن أحدهما مثلا للآخر ، واذا اشتركا فى أن هذا لون وهذا لون وهذا طعم وهذا طعم وهذا عرض وهذا عرض لم يكن أحدهما مثلا للآخر . واذا اشتركا فى أن هذا موصوف وهذا موصوف لم يكن احدهما مثلا للآخر ، واذا اشتركا فى أن لهذا مقدار ولهذا مقدار ولهذا حيز ومكان ولهذا حيز ومكان كان أولى أن لايوجب هذا تماثلها ؛ لأن الصفة للموصوف أدخل فى حقيقته من القدر للمقدر والمكان للمتمكن والحيز للمتحيز . فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل فى الحقيقة لايوجب التماثل فاشتراكهما فيما هو دونه فى ذلك أولى بعدم التماثل . والكلام على هذه الأمور مبسوط فى غير هذا الموضع . (١)

قال الرازي : « الثاني » ان بتقدير ان يكون هو تعالى مشاركا لسائر الأجسام فى الجسمية ومخالفاً لها فى الماهية المخصوصة يجب وقوع الكثرة فى ذات الله تعالى ؛ لأن الجسمية مشترك فيها بين الله و بين غيره ، وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله تعالى و بين غيره ، ومابه المشاركة غير مابه الممايزة ، وذلك يقتضى وقوع التركيب فى ذاته المخصوصة ، و كل مركب ممكن لاواجب على ما بيناه ، فثبت ان هذا السؤال ساقط والله أعلم (×) .

قال الشيخ - رحمه الله - : يذكرون لفظ « التكثر » و « التغير » وهما لفظان مجملان ، يتوهم السامع أنه تكثر الآلهة ، وأن الرب يتغير و يستحيل من حال الى حال — الى أن قال - ثم انهم ينفون ذلك من غير دليل اصلا (٢) بل نقول : مجرد اشتراك الاثنين فى كون كل منهما جسما او متحيزا أو موصوفاً

---

(١) العقل والنقل ، الجزء الثالث ص ٥٩ - ٦٢ . وانظر جزء (٤) ص ١١٦ - ١٢٨ ، ١٦٥ - ١٦٨ .

(×) ص ٢٤ .

(٢) منهاج ، الجزء الأول ص ٢٤٦ .

أو مقدراً لايمنع من اختصاص احدهما بصفات لازمة له ؛ فان كون النبات ناميـا مغتذيا هو صفة لازمة له لا لعموم كونه جسما ، ولا لسبب غير حقيقته التي اختص بها بل حقيقته مستلزمة لنموه واغتذائه . (١)

وحينئذ فقوله : مابه الاشتراك غير مابه الامتياز . قلنا : لم يشـتركا في شيء خارجي حتى يحوجهما اشتراكهما فيه الى الامتيـاز ، بل هما ممتازان بأنفسهما ، وإنما تشابها أو تماثلا في شيء ، والمتماثلان لايحوجهما التماثل الى مميز بين عينيهما ؛ بل كل منهما ممتاز عن الآخر بنفسه . وان اريد بالمشترك بينهما المعنى المطلق الكلي فذاك لايفتقر الى مابه الامتياز ، وليس له ثبوت في الاعيان حتى يقال انه يلزم ان يـكون المطلق في الأعيـان من غير مخصص . وان اريد به مايقوم بـكل منهما من المشترك وهو مايوجد في الأعيان من الـكلي فذاك لااشتراك فيه في الأعيـان فان كل ما لأحدهما فهو مختص به لا اشتراك فيه ، وحينئذ فالموجود من الوجوب هو مختص بأحدهما بنفسه لايفتقر الى مخصص ، فلا يـكون الوجوب الذى لـكل منهما في الخارج مفتقراً الى مخصص ، واذا لم يـكن ذلك بطل مااحتجوا به على كونه ممكناً . (٢)

« الحجة الثالثة » و « الرابعـة » عـلى نفي الجسم والجهـة

قال ابو عبدالله الرازي : « الحجة الثالثة » قوله تعالى : (والله الغني وانتم الفقراء) دلت هذه الآية على كونه غنياً ، ولوكان جسما لما كان غنياً ؛ لان كل

---

(١) وتقدم في الجواب عن الوجه الأول .

(٢) وقال بعد هذا : واما المشترك الكلي المطلق من الوجود فذاك ليس له وجود لا لهذا ولا لهذا ، ولا متحققاً في الأعيان . وحينئذ فلا يلزم أن الكلي يتحقق في الأعيان بلا مخصص . وأيضاً فيقال : هب ان المشترك لا يتحقق في الأعيان الا بالمخصص فهذا لا يمنع وجوب وجوده ، اذ الواجب هو مالا فاعل له ، ليس هو مالا لازم له ، ولا ملزوم له . أ هـ باختصار من « العقل والنقل » جزء (٤) ص ٢٢١ ، ٢٢٢ . وتقدم قريباً ما يراد بلفظ « الجسم » و « المركب » و « الافتقار » وانها كلها ألفاظ مجملة أرادوا بها معان باطلة لا يدل عليها السمع ولا العقل .

جسم مركب ، وكل مركب محتاج الى كل واحد من اجزائه . وايضا لووجب اختصاصه بالجهة لكان محتاجاً الى الجهة ، وذلك يقدح فى كونه غنياً على الاطلاق .

«الحجة الرابعة» : قوله تعالى : (لااله الا هو الحي القيوم) والقيوم من يكون قائماً بنفسه مقوماً لغيره ، فكونه قائماً بنفسه عبارة عن كونه غنياً عن كل ماسواه وكونه مقوماً لغيره عبارة عن احتياج كل ماسواه اليه ، فلوكان جسما لكان هو مفتقراً الى غيره وهو جزؤه ، ولكان غيره غنياً عنه وهو جزؤه ، فحينئذ لايكون قيوماً . وأيضاً لووجب حصوله فى شىء من الأحياز لكان مفتقراً محتاجاً الى ذلك الحيز فلم يكن قيوما على الاطلاق .

فان قيل : ألستم تقولون إنه يجب أن يكون موصوفاً بالعلم ولم يقدح ذلك عندكم فى كونه قيوما ، فلم لايجوز أيضا أن يقال إنه يجب أن يحصل فى حيز معين ولم يقدح ذلك فى كونه قيوماً ؟ قيل عندنا أن ذاته كالموجب لتلك الصفة ، وذلك لايقدح فى وصف الذات بكونه قيوما . أما هنا فلا يمكن ان يقال ان ذاته توجب ذلك الحيز المعين ؛ لأن بتقدير أن لايكون حاصلا فى ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك ولاعدمه ، فكان الحيز غنياً عنه ، وكان هو مفتقراً الى ذلك الحيز ، فظهر الفرق . والله أعلم (×) .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا باطل من وجوه :

ابطال حجتيه بوجوه

أحدها : ان الذين قالوا إنه جسم لا يقول اكثرهم انه مركب من الأجزاء ؛ بل ولا يقولون إن كل جسم مركب من الأجزاء . فالدليل على امتناع ما هو مركب من الأجزاء فقط لا يكون حجة على من قال انه ليس بمركب ،

(×) ص ٢٤ ، ٢٥ . ولما كان التعليل للحجتين واحداً جعلت جوابهما واحداً .

وان كان بناءا على ان كل جسم مركب فهذا ممنوع . وان قيل لا نعني بالأجزاء أجزاءا كانت موجودة بدونه و إنما نعني بها أنه لا بد أن يتميز منه شيء عن شيء ؟ قيل : فحينئذ لا يلزم ان يكون ذلك الذي يمكن أن يصير جزأ غير مفتقر اليه ؛ إذ هو لا بد منه في وجود الجملة ، وليس موجوداً دونها . فالجملة لا تستغني عنه ، وهو ايضا لا يستغني عنها ، فتكون الحجة باطلة .

الثاني أن يقال : ما تعنى بقولك انه يكون مفتقراً الى كل واحد من تلك الأجزاء ؟ أتعني أنه يكون مفعولا للجزء او معلولا لعلة فاعلة ؟ أم تعنى أنه يكون وجوده مشروطا بوجود الجزء بحيث لا يوجد أحدهما الا مع الآخر ؟ فان ادعيت الأول كان التلازم باطلا ؛ فانه من المعلوم أن الأجسام التى خلقها الله تعالى ليس شيء من اجزائها فاعلا لها ولا علة فاعلة لها ، فاذا لم يكن شيء من المركبات المخلوقة جزؤه فاعلا له ولا علة فاعلة له كان دعوى أن ذلك قضية كلية من أفسد الكلام ؛ فانه لا يعلم ثبوتها في شيء من الجزئيات المشهودة فضلا عن ان تكون كلية . وان قيل: نعنى بالافتقار أنه لا يوجد هذا الا مع هذا . قيل ولم قلتم إن مثل هذا ممتنع على الواجب بنفسه ؟ ! فان الممتنع عليه ان يكون فاعلا أو علة فاعلة اذا قيل بامكان علة فاعلة لا تفعل بالاختيار . فاما كونه لا يكون وجوده مستلزماً للوازم لا يكون موجوداً إلا بها فالواجب بنفسه لا ينافي ذلك ، سواء سميت صفات أو أجزاءا ، أو ما سميت .

ويظهر هذا بالوجه الثالث وهو أن النافي لمثل هذا التلازم ان كان «متفلسفاً» فهو يقول ان ذاته مستلزمة للممكنات المنفصلة عنه ، فكيف يمنع أن تكون مستلزمة لصفاته اللازمة له ، ولما هو داخل في مسمى اسمه ؟ ! وهو ايضاً يسلم أن ذاته تستلزم كونه واجباً وموجوداً وعاقلا وعقلا ولذيذاً وملتذاً به ومحبا لذاته ومحبوبا لها وأمثال ذلك من المعاني المتعددة . فاذا قيل : هذه كلها شيء حد

قيل : هذا مع كونه معلوم الفساد بالضرورة ، لكونه تضمن أن العلم هو الحب ، وأن العالم المحب هو العلم والحب : فان قدر إمكانه فقول القائل إن الجسم ليس بمركب من الهيولى والصورة ولامن الجواهر المنفردة بل هو واحد بسيط أقرب الى العقل من دعوى اتحاد هذه الحقائق . وان كان من « المعتزلة وأمثالهم » فهم يسلمون أن ذاته تستلزم أنه حي عالم قادر ، وان كان من الصفاتية فهم يسلمون استلزام ذاته للعلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات : فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر الى أن تجعل ذاته مستلزمة للوازم ، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لأحد اليه ، سواء سمي افتقاراً أو لم يسم ، وسواء قيل ان هذا يقتضى التركيب أو لم يقل .

الوجه الرابع ـ أن يقال : قول القائل : إن المركب مفتقر الى كل واحد من تلك الأجزاء . أتعنى بالمركب تلك الأجزاء ؟ أو تعني به اجتماعها ؟ أو الأمرين ؟ أو شيئاً رابعاً ؟ فان عنيت الأول كان المعنى أن تلك الأجزاء مفتقرة الى تلك الأجزاء ، وكان حاصله أن الشيء المركب مفتقر الى المركب ، وأن الشيء مفتقر الى نفسه ، وأن الواجب بنفسه مفتقر الى الواجب بنفسه ، ومعلوم أن الواجب بنفسه لا يكون مستغنياً عن نفسه ؛ بل وجوبه بنفسه يستلزم أن نفسه لا تستغني عن نفسه ، فما ذكرتموه من الافتقار هو تحقيق لكونه واجباً بنفسه ، لا مانع لكونه واجباً بنفسه .

وان قيل : ان المركب هو الاجتماع الذي هو اجتماع الأجزاء و تركبها . قيل : فهذا الاجتماع هو صفة وعرض للأجزاء لايقول عاقل انه واجب بنفسه دون الأجزاء ؛ بل إنما يقال هو لازم للأجزاء ، والواجب بنفسه هو الذات القائمة بنفسها وهي الاجزاء لامجرد الصفة التي هي نسبة بين الاجزاء . واذا لم يكن هذا هو نفس الذات الواجبة بنفسها و انما هو صفة لها فالقول فيه كالقول فى غيره مما

سميتموه انتم أجزاءا ، وغايته أن يكون بعض الاجزاء مفتقرا الى سائرها ، وليس هذا هو افتقار الواجب بنفسه الى جزئه .

وان قيل : ان المركب هو المجموع اى الأجزاء واجتماعها ، فهذا من جنس ان يقال المركب هو الاجزاء؛ لكن على هذا التقدير صار الاجتماع جزأ من الاجزاء ؛ وحينئذ فاذا قيل : هو مفتقر الى الاجزاء كان حقيقته انه مفتقر الى نفسه أي لايستغنى عن نفسه ، وهذا حقيقة وجوبه بنفسه ، لامناف لوجوبه بنفسه .

وان عنيت به شيئا رابعاً فلا يعقل هنا شيء رابع ؛ فلابد من تصويره ؛ ثم هذا الكلام عليه .

وان قال : بل المجموع يقتضى افتقاره الى كل جزء من الأجزاء . قيل افتقار المجموع الى ذلك الجزء كافتقاره الى سائر الاجزاء ، وذلك وسائر الاجزاء هي المجموع . فعاد الى انه مفتقر الى نفسه .

فان قيل : فأحد الجزئين مفتقر الى الآخر . أو قيل : الجملة مفتقرة الى كل جزء الى آخره . قيل « أولا » ليس هذا هو حجتكم ، فانما ادعيتم افتقار الواجب بنفسه الى جزئه . وقيل «ثانيا» إن عنيت بكون أحد الجزأين مفتقرا الى الآخر أنأحدهما فاعل للآخر أو علة فاعلة له فهذا باطل بالضرورة ؛ فان المركبات الممكنة ليس أحد اجزائها علة فاعلة للآخر ، ولا فاعلا له باختياره . فلو قدر أن فى المركبات مايكون جزؤه فاعلا لجزئه لم يكن له مركب كذلك ، فلاتكون القضية كلية ، فلا يجب ان يكون مورد النزاع داخلا فيما جزؤه مفتقر الى جزئه فكيف اذا لم يكن فى الممكنات شيء من ذلك ، فكيف يدعى فى الواجب بنفسه اذا قدر مركبا أن يكون بعض اجزائه علة فاعلة للجزء الآخر ؟! وإن عنيت ان أحد الجزأين لايوجد الا مع الجزء الآخر فهذا إنما فيه تلازمهما ، وكون

أحدهما مشروطاً بالآخر، وذلك« دور معي اقتراني» وهو ممكن صحيح لا بد منه فى كل متلازمين ، وهذا لاينافى كون المجموع واجبا بالمجموع . واذا قيل فى كل من الأجزاء هل هو واجب بنفسه ، ام لا ؟ قيل : إن اردت هل هو مفعول معلول لعلة فاعلة ، أم لا ؟ فليس فى الاجزاء ماهو كذلك ؛ بل كل منها واجب بنفسه بهذا الاعتبار . وان عنيت أنه هل فيها مايوجد بدون وجود الآخر ؟ فليس فيها ماهو مستقل دون الآخر ، ولاهو واجب بنفسه بهذا الاعتبار . والدليل دل على اثبات واجب بنفسه ، غني عن الفاعل والعلة الفاعلة ، لاعلى انه لايكون شيء غني عن الفاعل مستلزما للوازم :

فلفظ « الواجب بنفسه » فيه اجمال واشتباه دخل بسببه غلط كثير . فما قام عليه البرهان من اثبات الواجب بنفسه ليس هو مافرضه هؤلاء النفاة ؛ فان الممكن هو الذى لايوجد الا بموجد يوجده ، فكونه موجوداً بنفسه مستلزما للوازم لاينافى ان يكون ذاتاً متصفة بصفات الكمال ، وكل من الذات والصفات ملازم للآخر ، وكل من الصفات ملازمة للأخرى، وكل مايسمى جزأ فهو ملازم للآخر . واذا قيل هذا فيه تعدد الواجب . قيل : إن اردتم تعدد الاله الموجود بنفسه الخالق للممكنات فليس كذلك . وأن أردتم تعدد معان وصفات له ، أو تعدد ماسميتموه اجزاءاً له : فلم قلتم إنه إذا كان كل من هذه واجبا بنفسه اى هو موجود بنفسه ، لا بموجد يوجده مع أن وجوده ملزوم لوجود الآخر يكون ممتنعاً ؟! ولم قلتم : إن ثبوت معنيين أو شيئين واجبين متلازمين يكون ممتنعاً ؟! وهكذا كما تقول المعتزلة : إنكم اذا اثبتم الصفات قلتم بتعدد القديم . فيقال لهم : إن قلتم ان ذلك يتضمن تعدد آلهة قديمة خالقة للمخلوقات فهذا التلازم باطل . وان قلتم : يستلزم تعدد صفات قديمة للاله القديم . فلم قلتم إن هذا محال ؟! فعامة ما يلبس به هؤلاء النفاة الفاظ مجملة متشابهة ، اذا فسرت معانيها وفصل بين

ما هو حق منهـا و بين ما هو باطل زالت الشبهة ، وتبين ان الحق الذي لا محيد عنه هو قول أهل الاثبات للمعاني والصفات . (١)

قوله : « أما هاهنا فلا يمـكن ان يقال ان ذاته توجب ذلك الحيز المعين ؛ لأن بتقدير أن لا يـكون حاصلا فى ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك ولا عدمـه ، فـكان الحيز غنياً عنه ، و كان هو مفتقرا الى ذلك الحيز ، فظهر الفرق . والله أعلم .

قال ابن تيمية رحمه الله : وايضاً لم نعلم أحداً قال إنه محتـاج الى شيء من مخلوقاته ؛ فضلا عن ان يكون محتاجاً الى غير مخلوقاته ، ولا يقول أحـد : إن الله محتاج الى العرش مع أنه خالق العرش ، والمخلوق مفتقر الى الخـالق ، لا يفتقر الخالق الى المخلوق ، و بقدرته قام العرش وسائر المخلوقات . وهو الغني عن العرش، و كل ما سواه فقير اليه . فمن فهم عن الـكرامية وغيرهم من طوائف الاثبات انهم يقولون ان الله محتاج الى العرش . فقد افترى عليهم ، كيف وهم يقولون انه كان موجوداً قبل العرش ؟ ! فاذا كان موجوداً قائماً بنفسه قبل العرش لا يكون إلا مستغنياً عن العرش . و إذا كان الله فوق العرش لم يجب أن يـكون محتاجاً اليه ؛ فان الله قد خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجاً الى سافله .(٢)

و كثير مما يسمى مكانا وحيزاً وجهة للانسان يـكون مفتقراً اليه ؛ بل ولغير الانسان ايضاً ، كاحتياج القميص الى لابسه ، واستغناء صاحبه عنه ، و كذلك

---

(١) « العقل والنقل » أو « بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » ص ١٨٨ ـ ١٩٤ . وذكر المؤلف بقية الأجوبة هناك الى ص ١٩٧ .

(٢) منهاج جزء (١) ص ٢٦٣ . وتقدم ما يراد بلفظ « التحيز » و « المتحيز » عند قول الرازي : « وأما بيان دلالته على أن الله منزه عن الحيز .. الخ . » ص ١٩ من تأسيسه ، كما تقدمت الاشارة الى بطلان استدلاله بما في أسماء الله من الدلالة على الغنى على عدم هذه الصفات : (العلو ، والاستواء ..) ومناقشة قوله : « لو كان مركباً من الجوارح والأعضاء .. » ص ١٩ منـه .

« الحيز » قد ذكرنا انه يراد به حدود الشيء المتصلة به التى تحوزه وهو جوانبه، وتلك تكون داخلة فيه ، فلا تكون مستغنية عنه مع حاجته اليها . وقد يراد به الشيء المنفصل عنه الذى يحيط به كالقميص المحيط ، وهذا قد يكون مفتقرا الى الانسان كقميصه ، وقد يكون مستغنياً عنه وان كان مستغنياً عن الانسان ؛ لكن الانسان لا يحتاج الى حيز بعينه ، فليس الانسان مفتقراً الى حيز معين خارج عن ذاته بحال ؛ بل و كذلك سائر الموجودات . وأما « الجهة » فهي لا تكون جهة إلا بالتوجه ، فهي مفتقرة الى كونها جهة الى المتوجه ، والمتوجه لا يفتقر الى جهة بعينها بحال — الى أن قال : — فكيف فى حق الخالق الغني عن كل ما سواه ، المفتقر اليه كل ما سواه ؟ ! (١)

وقد بسطت معنى « القيوم » فى موضع آخر ، و بينا أنه الدائم الباقي الذى لا يزول ولا يعدم ولا يفنى بوجه من الوجوه . (٢)

«الحجة الخامسة» على نفي التحيز

قال الرازي : « الحجة الخامسة » قوله تعالى : (هل تعلم له سميا) قال ابن عباس رضى الله عنهما : هل تعلم له مثلا . ولو كان متحيزاً لكان كل واحد من من الجواهر مثلا (+) .

نقضها

وأما « التمثيل » فقد نطق القرآن بنفيه عن الله فى مواضع كقوله : (ليس كمثله شيء) وقوله : (هل تعلم له سميا) وقوله : (ولم يكن له كفواً أحد) وقوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً) . (٣)

وقوله : (فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا) أي نظيراً يستحق مثل اسمه،

(١) نقض التأسيس المخطوط ص ٣٦ .
(٢) ج ١ ص ٢٥ .
(×) ص ٢٥ .
(٣) منهاج جزء (١) ص ٢٤٢ .

و يقال مساميا يساميه ، وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس (هل تعلم له سميا) مثيلا أو شبيها (١) .

وموجب الأدلة السمعية يتلقى من عرف المتكلم بالخطاب لا من الوضع المحدث ؛ فليس لأحد أن يقول إن الالفاظ التي جاءت في القرآن موضوعة لمعاني، ثم يريد أن يفسر مراد الله بتلك المعاني . هذا من فعل أهل الالحاد المفترين ؛ فان هؤلاء عمدوا الى معاني ظنوها ثابتة فجعلوها هي معنى (الواحد) و (الواجب) و (الغني) و (القديم) و (نفي المثل) ثم عمدوا إلى ما جاء في القرآن والسنة من تسمية الله تعالى بأنه (أحد) و (واحد) (غني) ونحو ذلك في نفي المثل والكفؤ عنه فقالوا هذا يدل على المعاني التي سميناها بهذه الأسماء ، وهذا من أعظم الافتراء على الله (٢) .

و كذلك اذا قالوا الموصوفات تتماثل ، والأجسام تتماثل ، والجواهر تتماثل ؛ وأرادوا أن يستدلوا بقوله تعالى : (ليس كمثله شيء) على نفي مسمى هذه الأمور التي سموها بهذه الأسماء في اصطلاحهم الحادث كان هذا افتراءاً على القرآن (٣) .

ويقال له : اتعنى بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهو نهايته وحده الداخل في مسماه ؟ أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلا عنه كالعرش ؟ فان أريد بالحيز المعنى الأول ـ وهو ما هو من لوازم كل متحيز ـ فان حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه ـ إلى أن قال : ـ ولا نسلم انه ممتنع ، والقدر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذى هو من لوازمه ابلغ من صفاته الذاتية ؛ فان كل وجود

---

(١) التدمرية .

(٢) جـ ٦ ص ١١١ .

(٣) ص ١١٢ ، ١١٣ .

متحيز بدون الحيز الذى هو جوانبه المحيطة به يمتنع ان يكون هو اياه ، والقديم الذى يمتنع وجوده مع الله هو ما كان شيئاً منفصلا عنه ؛ بل كل شيء يكون داخلا فى مسماه ليس خارجاً عنه ـ الى ان قال : ـ يقال له : كل جسم فانه مختص بحيزه ، وحيزه الذى هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخل فى مسماه . وأما اختصاصه بحيز وجودي ينفصل عنه فذاك شيء آخر لا يلزم كما قد بيناه . فعلم أن ذلك لا ينافي ما ذكره من دليل حدوث الأجسام ، مع ان ذلك الدليل لا نرتضيه . (١)

ولقائل أن يقول : إن عنيت بالتحيزية تفرقته بعد الاجتماع واجتماعه بعد الافتراق فلا نسلم ان مالا يكون كذلك يلزم أن يكون حقيراً (٢) وان عنيت به مايشار اليه أو يتميز منه شيء عن شيء لم نسلم أن مثل هذا ممتنع؛ بل نقول أن كل موجود قائم بنفسه فانه كذلك ، وأن ما لا يكون كذلك فلا يكون الا عرضاً قائماً بغيره ، وانه لا يعقل موجود إلا ما يشار اليه أو ما يقوم بما يشار اليه (٣) .

وعند هؤلاء أن الباقي حال بقائه لا يحتاج الى الرب ! (٤)

«الحجة السادسة» على نفي « الجسمية » و « الصورة »

قال الرازي : « الحجة السادسة » قوله تعالى : (هو الله الخالق البارىء المصور) وجه الاستدلال به أنا بينا فى سائر كتبنا أن الخالق فى اللغة هو المقدر ، ولو كان تعالى جسماً لكان متناهياً (٥) ولو كان متناهياً لكان مخصوصا بمقدار معين ، ولما وصف نفسه بكونه خالقاً وجب ان يكون تعالى هو المقدر لجميع

---

(١) ج ٢ نقض التأسيس المخطوط من الجواب عن « البرهان الرابع » ص ٥٤ من تأسيسه.

(٢) أي كالجوهر الفرد في اصطلاحهم ، وهو شيء لم يدركه أحد بحسه ، وما من شيء تفرضه الا وهو أصغر منه عند من اثبته .

(٣) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٢٨ .

(٤) ج ٦ ص ٢٧٥ .

(٥) يأتي في الجواب عن قوله : لو كان جسماً متناهياً .

المقدرات بمقاديرها المخصوصة ، فاذا كان هو مقدراً فى ذاته بمقدار مخصوص لزم كونه مقدراً لنفسه ، وذلك محال .

وأيضا لو كان جسماً لكان متناهياً ، وكل متناه فانه محيط به حد أو حدود مختلفة ، وكل ما كان كذلك فهو مشكل ، وكل مشكل فهو صورة ، فلو كان جسماً لكان له صورة ؛ ثم أنه تعالى وصف نفسه بكونه مصوراً فيلزم كونه مصوراً لنفسه ، وذلك محال ، فيلزم ان يكون منزهاً عن الصورة والجسمية حتى لايلزم هذا المحال (+) .

نقض هذه الحجة

لفظ « الخلق » المراد به الفعل الذى يسمى المصدر كما يقال خلق - يخلق - خلقاً كقوله : (ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة) وقوله : (يخلقكم فى بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق) وقوله : (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) . وليس الكلام فى لفظ (خلق) المراد به المخلوق، ومنه قوله : (هذا خلق الله) . (١)

والناس تنازعوا فى نفس « الخلق »و «الاحداث » و « التكوين » هل هو من صفات الله ، أم لا ؟ وهذا المؤسس وأصحابه مع المعتزلة يقولون : إن الخلق هو المخلوق . ليس ذلك صفة لله بحال . وأما جمهور الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وطوائف من أهل الكلام فيقولون إن الفعل نفسه والخلق من صفاته ، ولكن المخلوق ليس من صفاته (٢) .

وقال فى قوله : (الذى خلق فسوى . والذى قدر فهدى) : العطف يقتضى اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيما ذكر ، وان بينهما مغايرة فى الصفات ؛

(×) ص ٢٤ ، ٢٥ .
(١) ج ١٦ ص ٢٦٢ .
(٢) من نقض التأسيس المخطوط .

فان الذى خلق فسوى ، هو الذى قدر فهدى ؛ لـكن هذا الاسم والصفة ليس هو ذاك الاسم والصفة . (١)

قوله : « لزم أن يـكون مقدراً لنفسه » .

معلوم أن الشي لا يوجد إلا بنفسه . واذا قيل : هو مفتقر الى نفسه بهذا المعنى لم يـكن ممتنعاً ؛ بل هذا هو الحق ؛ فان نفس الواجب لا يستغني عن نفسه. واذا قيل : هو واجب بنفسه . فليس المراد ابدعت وجوده ؛ بل المراد أن نفسه موجودة بنفسها لم تفتقر الى غيره فى ذلك ، و وجوده واجب لايقبل العدم بحال(٢)

قوله : « وأيضاً لو كان جسماً لـكان متناهيا ، وكل متناه فانه محيط به حد أو حدود مختلفة » .

يقال : هذه الحجة من جنس قولهم : لو كان فوق العرش لـكان إما أن يـكون أصغر منه أو بقدره أو أكبر منه ببعد متناه أو غير متناه . وهذه حجج الجهمية قديماً ، كما ذكر ذلك الأئمة ... والـكلام على هذه الحجة فى (مقامين) أحدهما منع المقدمة الأولى . والثاني منع المقدمة الثانية :

أما (الأول) فهو قول من يقول : هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم ، كما يقول ذلك كثير من الصفاتية من الـكلابية أئمة الاشعرية وقدمائهم ، ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم ، وأهل الحديث

---

(١) جـ ١٦ ص ١٦٧ .

(٢) منهاج الجزء الثالث ص ٢٤٦ ، وتقدم قول الشيخ : مضمون هذه الحجة الاحتجاج بما في أسمائه من الدلالة على لفظ الغنى على عدم هذه الصفات ، وقوله : ان هذه الحجج من جنس حجج الجهمية المحضة على نفي الصفات : بأنه لو كان له علم وقدرة وحياة لكان محتاجاً في أن يعلم ويقدر الى علم وقدرة وكلام الى آخر الوجوه الخمسة المتقدمة ، وتقدم في بحث « الافتقار الى الغير » مسألة افتقار الشىء الى نفسه ، ويأتي في نقض « البرهان الثاني » ص ٤٧ من تأسيسه أيضاً .

والصوفية ، وغير هؤلاء وهم أمم لا يحصيهم إلا الله - إلى أن قال : - وأما (المقام الثاني) فهو كلام من لا ينفي هذه الأمور التى - يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش - ليس لها أصل فى الكتاب والسنة ؛ بل قد يثبتها ، أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى ، أو لا يتعرض لها بنفي ولا إثبات . وهذا (المقام) هو الذى تكلم فيه سلف الأمة وأئمتها وجماهير أهل الحديث وطائفة من أهل الكلام والصوفية وغيرهم ، وكلام هؤلاء أسد فى العقل والدين - الى أن قال : - والكلام على هذا من وجوه :

(أحدها) أن يقال : قوله : إن كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان ، وكلما كان كذلك كان محدثا على ما بيناه. يقال له : قد تقدم الكلام على هذه الحجة ، و بينا أن جميع بنى آدم من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين يخالفونك فى هذه المقدمة ، و بينا فساد ما ذكره من الحجة عليها بوجوه كثيرة بياناً واضحاً - الى أن قال: - ويقال له : و إذا نازعك اخوانك المتكلمون الجهمية من المجسمة وغير المجسمة الموافقون لك أنه ليس فوق العرش الذين يقولون لا نهاية لذاته ومساحته مع قولهم إنه جسم ومع قولهم ليس بجسم فما حجتك عليهم ؟ ! — إلى أن قال : — وقد يقول هؤلاء : هب أنه قام دليل على تناهي العالم وتناهي المخلوقات ، وتناهي الأبعاد التى فيها المحدثات : فلم قلت إن ذلك محال فى حق البارى ؟ ! وهذا يقوله مثبتة الجسم ونفاته . (١)

ولهذا لم يكن لا بتداء وجوده ولا لدوام بقائه حد ولا نهاية ولا غاية ، ولا يقال مثل ذلك فى عظمة ذاته وقدره ؛ بل يقال :

---

(١) أ هـ من نقض « البرهان الثالث » ص ٥٣ من تأسيسه .

(لا تدركه الابصار) (ولا يحيطون به علماً) . أو يقال : (وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) الآية . ولهذا كان جهم وابو الهذيل وهما إماما الجهمية وغيرهما لما قاسوا النهاية في الذات والمكان على النهاية فى الوجود والزمان عدوا حكم هذا الى حكم هذا وحكم هذا الى حكم هذا فقال بان المخلوق يتثبت له النهايات جميعا ، واثبتوها فى الانتهاء : فقال الجهم بفناء الجنة والنار ، وقال ابو الهذيل بفناء الحركات كلها . (١)

«الحجة السابعة» على نفي الجسم - في اصطلاحهم

قال الرازى : « الحجة السابعة » قوله تعالى : (هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن) وصف نفسه بكونه ظاهراً و باطنا ، ولو كان جسما لكان ظاهره غير باطنه، فلم يكن الشيء الواحد موصوفاً بانه ظاهر و بأنه باطن ، لأنه على تقدير كونه جسما يكون الظاهر منه سطحه والباطن منه عمقه ، فلم يكن الشيء الواحد ظاهراً و باطنا . وأيضاً المفسرون : قالوا انه ظاهر بحسب الدلائل ، باطن بحسب أنه لايدركه الحس ولايصل اليه الخيال ، ولو كان جسما لما أمكن وصفه بأنه لايدركه الحس ولايصل اليه الخيال . (×)

نقضها ببيان قصدهم بهذه الألفاظ ، وما فيها من الاجمال

قال الشيخ رحمه الله : اعتقاد النفاة هو أنه لاداخل العالم ولاخارجه ، وانه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إله ، وان محمداً ﷺ لم يعرج به الى الله وانما عرج به الى السموات فقط لا الى الله ، وأن الملائكة لاتعرج الى الله بل الى ملكوته ، وأن الله لاينزل منه شيء ، ولايصعد اليه شيء ، وأمثال ذلك ؛ وأن كانوا يعبرون عن ذلك بعبارات مبتدعة فيها اجمال وابهام وايهام كقولهم : ليس

---

(١) أ هـ من « النقض ، المخطوط » في رد تأويل حديث « الصورة » . وتتمة الرد عليه في نحو (١٥٠) صحيفة ، فليرجع اليه من أراده هناك ص ٨٣ - ٩١ من « التأسيس » ، كما تقدم البحث في اثبات « الحد » .

(×) ص ٢٥ .

بمتحيز ، ولاجسم ، ولاجوهر ، ولاهو فى جهة ، ولامكان ، وأمثال هذه العبارات التى تفهم منها العامة تنزيه الرب تعالى عن النقائص . (١)

ولفظ « الجسم » فيه اجمال قد يراد به المركب الذى كانت اجزاؤه مفرقة فجمعت ، أو مايقبل التفريق والانفصال ، أو المركب من مادة وصورة، أو المركب من الاجزاء المفردة التى تسمى الجواهر الفردة ؛ والله تعالى منزه عن ذلك كله . أو كان متفرقاً فاجتمع ، او أن يقبل التفريق والتجزءة التي هي مفارقة بعض الشيء بعضاوانفصاله عنه ، أو غير ذلك من التركيب المتنع عليه . وقد يراد بالجسم مايشار اليه أو مايرى أو ماتقوم به الصفات والله تعالى يرى فى الآخرة وتقوم به الصفات ويشير اليه الناس عند الدعاء بايديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم . فان أراد بقوله ليس بجسم هذا المعنى قيل له هذا المعنى الذى قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول وانت لم تقم دليلا على نفيه. وأما اللفظ فبدعة نفياً واثباتاً فليس فى الكتاب ولا السنة ولا قول احد من سلف الأمة وائمتها اطلاق لفظ الجسم فى صفات الله تعالى لا نفياً ولااثباتا، وكذلك لفظ الجوهر والمتحيز ونحو ذلك من الالفاظ التى تنازع اهل الكلام المحدث فيها نفياً واثباتاً. وان قال كل مايشار اليه ويرى وترفع اليه الأيدى فانه لايكون الا جسما مركبا من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة. قيل: له هذا محل نزاع فا كثر العقلاء ينفون ذلك،وانت لم تذكر على ذلك دليلا، وهذا منتهى نظر النفاة فان عامة ماعندهم أن ما تقوم به الصفات ويقوم به الكلام والارادة والافعال ومايمكن رؤيته بالابصار لايكون الا جسما مركبا من الجواهر الفردة أومن المادة والصورة، ومايذكرونه من العبارة فالى هذا يعود . وقد تنوعت طرق « أهل الاثبات » فى الرد عليهم فمنهم من سلم لهم أنه يقوم به الأمور الاختيارية من

---

(١) ج ٥ ص ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٥ .

الأفعال وغيرها ولا يكون إلا جسماً ونازعهم فيما يقوم به من الصفات التى يتعلق منها شيء بالمشيئة والقدوة . ومنهم من نازعهم فى هذا وهذا وقال بل لا يـكون هذا جسماً ولا هذا جسماً . ومنهم من سلم لهم أنه جسم ونازعهم فى كون القديم ليس بجسم . (١)

وقوله تعالى : (هو الظاهر) ضمن معنى العالى كما قال : (فما اسطاعوا أن يظهروه) ويقال ظهر الخطيب على المنبر، وظاهر الثوب اعلاه بخلاف بطانته؛ و كذلك ظاهر البيت أعلاه، وظاهر القول ما ظهر منه وبان، وظاهر الانسان خلاف باطنه؛ فـكلما علا الشيء ظهر؛ ولهذا قال : « أنت الظاهر فليس فوقك شيء » فأثبت الظهور وجعل موجب الظهور أنه ليس فوقه شيء ، ولم يقـــل ليس شيء أبين منك ولا أعرف. وبهذا تبين خطأ من فسر الظاهر بأنه المعروف كما يقوله من يقول الظاهر بالدليل الباطن بالحجاب كما فى كلام أبي الفرج وغيره فلم يذكر مراد الله ورسوله وإن كان الذي ذكره له معنى صحيح. وقال «أنت الباطن فليس دونك شيء» فيها معنى الاضافة لابد أن يـكون البطون والظهور لمن يظهر ويبطن ، وان كان فيها معنى التجلي والخفاء ، ومعنى آخر كالعـــلو فى الظهور فانه سبحانه لا يوصف بالسفول . وقد بسطنا هذا فى الاحاطة ؛لـكن انما يظهر من الجهة العالية علينا فهو يظهر علماً بالقلوب وقصداً له ومعاينة اذا رؤي يوم القيامة وهـو باد عال ليس فوقه شيء ، ومن جهة أخرى يبطن فلا يقصد منها ولا يشهد وان لم يكن شيء ادنى منه فانه من ورائهم محيط فلا شيء دونه سبحانه . (٢)

والرب تعالى لا يـكون شيء أعلى منه قط بل هو العلي الاعلى ولا يزال هـو العلى الاعلى مع انه يقرب الى عباده ويدنو منهم وينزل الى حيث شاء ويأتي كما

---

(١) منهاج جزء (١) ص ١٨ ، ١٨١ .

(٢) جـ ٥ ص ٢٤٤ جـ ٦ ص ٢٠٨ .

شاء، وهو فى ذلك العلي الاعلى الـكبير المتعالي ،علي فى دنوه قريب فى علوه ، فهذا وان لم يتصف به غيره فلعجز المخلوق ان يجمع بين هذا وهذا ، كما يعجز أن يكون هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ؛ ولهذا قيل لأبي سعيد الخراز بم عرفت الله قال بالجمع بين النقيضين . وأراد انه يجتمع له مايتناقض فى حق الخلق . (١)

ولو أراد مجرد الانـكشاف والتجلى لنافى ذلك وصفه بالبطون ؛ لان كون الشيء ظاهراً بمعنى كونه معلوماً أو مشهوداً ينافى كونه باطنا . (٢)

وقد روى مسلم فى صحيحه عن ابى هريرة عن النبي ﷺ انه كان يقول: «انت الأول فليس قبلك شيء، وانت الآخر فليس بعدك شيء، وانت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء اقض عنى الدين واغننى من الفقر » فأخبر بانه ليس فوقه شيء فى ظهوره وعلوه على الاشياء، وانه ليس دونه شيء فلا يكون اعظم بطونا منه حيث بطن فى الجهة الاخرى من العبـاد : الى أن قال : ومجموع الاسمين يدلان على الأحاطة والسعة . (٢)

«الحجة الثامنة» على نفي الجسم

قال ابو عبدالله الرازي « الحجة الثامنة » قوله تعالى : (ولا يحيطون به علما) وقوله (لاتدركه الابصار) وذلك يدل على كونه تعالى منزها عن المقدار والشكل والصورة ، والا لـكان الادراك والعلم محيطين به ، وذلك على خـلاف هذين النصين. فإن قيل : لم لايجوز ان يقال انه وإن كان جسما ، لـكنه جسم كبير ؛ فلهذا المعنى لايحيط به الادراك والعلم . قلنا لو كان الامر كذلك لصح أن يقال بأن علوم الخلق وابصارهم لاتحيط بالسموات ولا بالجبال ولا بالبحـار ولا بالمفاوز ، فان

---

(١) جـ ١٦ ص ٤٢٤ ، ٢٢٥ ٠

(٢) أ هـ من النقض في جواب « البرهان الرابع » ص ٥٤ من تأسيسه ٠ وتقدمت مناقشته للرازي في قوله : « لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال » في مواضع ، وكذلك ما يراد بلفظ « الجسم » ٠

هذه الاشياء أجسام كبيرة ، والأبصار لاتحيط باطرافها ، والعلوم لاتصل الى تمام اجزائها . ولوكان الامر كذلك لما كان فى تخصيص ذات الله تعالى بهذا الوصف فائدة . (×)

واما احتجاج النفاة بقوله تعالى : (لاتدركه الابصار) فالآية حجة عليهم لالهم ؛ لان الادراك اما أن يراد به مطاق الرؤية ، أو الروية المقيدة بالاحاطة . والأول باطل ؛ لأنه ليس كل من رأى شيئاًيقال إنه ادركه ، كما لايقال احاطبه كما سئل ابن عباس رضى الله عنهما عن ذلك فقال : ألست ترى السماء ؟ قال : بلى . قال : أكلها ترى ؟ قال : لا . ومن رأى جوانب الجيش أو الجبل أو البستان أو المدينة لايقال انه ادركها ، وانما يقال أدركها اذا أحاط بها رؤية . ونحن فى هذا المقام ليس علينا بيان ذلك ، و إنما ذكرنا هذا بيانا لسند المنع ؛ بل المستدل بالآية عليه أن يبين ان الادراك فى لغة العرب مرادف للرؤية ، وأن كل من رأى شيئا يقال فى لغتهم إنه ادركه . وهذا لاسبيل اليه ؛ كيف و بين لفظ « الرؤية » ولفظ « الادراك » عموم وخصوص . فقد تقع رؤية بلا ادراك ، وقد يقع ادراك بلا رؤية . أو اشتراك لفظي ، فإن الادراك يستعمل فى ادراك العلم وادراك القدرة ؛ فقد يدرك الشيء بالقدرة وان لم يشاهده كالاعمى الذى طلب رجلا هارباً فأدركه ولم يره ، وقد قال تعالى : (فلما تراءى الجمعان ، قال أصحاب موسى إنا لمدركون. قال كلا إن معي ربي سيهدين) فنفى موسى الادراك مع اثبات الترائي ، فعلم أنه قد يكون رؤية بلا ادراك ، والادراك هنا هو ادراك القدرة اى ملحقون محاط بنا ، واذا انتفى هذا الادراك فقد تنتفي احاطة البصر ايضا . (١)

غلطهم في معنى « الادراك » في لغة القرآن ، الآية حجة عليهم لا لهم

(×) ص ٢٦ .

(١) منهاج (١) ص ٢١٦ .

وقد جاء حيث رواه ابن ابي حاتم قال حدثنا ابو زرعة ، ثنا منجاب بن الحارث ، انبأ بشر بن عمارة ، عن ابى روق ، عن عطية العوفي ، عن ابى سعيد الخدري ، عن رسول الله ﷺ فى قوله تعالى (لاتدركه الابصار) قال : لو أن الجن والانس والشياطين والملائكة منذ خلقوا الى ان فنوا صفوا صفا واحداً ماأحاطوا بالله أبداً . وهذا له شواهد مثل مافى الصحاح فى تفسير قوله تعالى (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه) قال ابن عباس: ماالسموات السبع والأرضون السبع ومن فيهن فى كف الرحمن الا كخردلة فى يد أحدكم . (١)

ومما يبين ذلك ان الله تعالى ذكر هذه الآية يمدح بها نفسه سبحانه وتعالى ، ومعلوم ان كون الشيء لايرى ليس صفة مدح ؛ لان النفي المحض لايكون مدحا ان لم يتضمن امراً ثبوتيا ، لان المعدوم أيضا لايرى ، والمعدوم لايمدح ، فعلم ان مجرد نفي الرؤية لامدح فيه . وان كان المنفي هو الادراك فهو سبحانه لايحاط به رؤية كما لايحاط به علما ، ولايلزم من نفي احاطة العلم والرؤية نفي الرؤية ، بل يكون ذلك دليلا على انه يرى ولايحاط به ، فان تخصيص الاحاطة يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي . وهذا الجواب قول أكثر العلماء من السلف وغيرهم ، وقد روي معناه عن ابن عباس رضى الله عنهما وغيره ؛ فلا تحتاج الآية الى تخصيص ، ولاخروج عن ظاهر الآية ؛ فلا نحتاج ان نقول : لانراه فى الدنيا ، أو نقول :

---

(١) جـ ١٦ ص ٤٣٨ . وانظر جـ ١٦ ص ٤٣٨ ، ٤٣٩ . « والتدمرية » ص ٣٧ : القاعدة الأولى . ومضى بيان ما يقصد بلفظ « الجسم » .

(لاتدركه الابصار) بل المبصرون ، أو لاتدركه كلها بل بعضها ، ونحو ذلك من الأقوال التى فيها تكلف . (١)

«الحجة التاسعة» في منافاة القرب للعلو

قال ابو عبدالله الرازي « الحجةالتاسعة » قوله تعالى : (واذا سألك عبادى عنى فاني قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان ، فليستجيبوا لي ، وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون) وسئل النبي ﷺ : أقريب ربنا فنناجيه ، أم بعيد فنناديه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية ، ولو كان تعالى فى السماء أو فى العرش لما صح القول بأنه تعالى قريب من عباده . (×)

قال الشيخ رحمه الله : (فصل) فى الجمع بين علو الرب عز وجل ، و بين قربه من داعيه وعابديه . فنقول : قد وصف الله نفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله بالعلو والاستواء على العرش والفوقية فى كتابه فى آيات كثيرة ، حتى قال بعض كبار اصحاب الشافعى : فى القرآن ألف دليل أو أزيد تدل على ان الله عال على الخلق ، وأنه فوق عباده . وقال غيره : فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك ، مثل قوله : (ان الذين عند ربك) ، (وله من فى السموات والارض ومن عنده)

نقضه : ببيان عدم تنافي العلو والقرب الخاص

فلو كان المراد بأن معنى « عنده » فى قدرته كما يقول الجهمية لكان الخلق كلهم فى قدرته ومشيئته لم يكن فرق بين من فى السموات ومن فى الأرض ومن عنده كما أن الاستواء لو كان المراد به الاستيلاء لكان مستويا على جميع المخلوقات ، ولكان مستويا على العرش قبل أن يخلقه دائما .

وقد افترق الناس فى هذا المقام أربع فرق : « فالجهمية النفاة » الذين يقولون ليس داخل العالم ولاخارج العالم ولافوق ولاتحت ، لايقولون بعلوه ولا بفوقيته،

---

(١) منهاج جزء (١) ص ٢١٦ .

(×) ص ٢٧ .

بل الجميع عندهم متأول او مفوض . وجميع اهل البدع قد يتمسكون بنصوص كالخوارج والشيعة والقدرية والرافضة والمرجئة وغيرهم الا الجهمية فانهم ليس معهم عن الانبياء كلمة واحدة توافق مايقولونه من النفي . (وقسم ثان) يقولون : إنه بذاته في كل مكان ، كما يقوله النجارية و كثير من الجهمية عبادهم وصوفيتهم وعوامهم يقولون انه عين وجود المخلوقات ، كما يقوله اهل الوحدة القائلون بأن الوجود واحد ، ومن يكون قوله مركبا من الحلول والاتحاد ؛ وجميع مايحتجون به حجة عليهم ؛ فإن المعية اكثرها خاصة بأنبيائه وأوليائه ، وعندهم انه في كل مكان ! (والقسم الثالث) من يقول هو فوق العرش وهو في كل مكان ، و يقول أنا أقر بهذه النصوص ، وهذه لاأصرف واحداً منها عن ظاهره . وهذا قول طوائف ذكرهم الاشعري في «المقالات الاسلامية» وهو موجود في كلام طائفة من السالمية والصوفية ؛ لكنه غلط أيضا . وأما « القسم الرابع » فهم سلف الأمة وأئمتها أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة فانهم اثبتوا أن الله تعالى فوق سمواته وأنه على عرشه بائن من خلقه وهم منه بائنون ، وهو ايضا مع العباد عموماً بعلمه ، ومع انبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية ، وهو أيضاً قريب مجيب . (١)

ولهذا لما ذكر الله سبحانه قربه من داعيه وعابديه قال : (و اذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان) فهنا هو نفسه سبحانه وتعالى القريب الذى يجيب دعوة الداعي ؛ لا الملائكة ، و كذلك قال النبي ﷺ في الحديث المتفق على صحته : « انكم لاتدعون أصم ولاغائبا ، إنما تدعون سميعاً قريباً ان الذى تدعونه أقرب الى احدكم من عنق راحلته ». وأما قرب الرب قربا يقوم به بفعله القائم بنفسه فهذا تنفيه الكلابية ومن يمنع قيام الأفعال الاختيارية بذاته

---

(١) جـ ٥ ص ٢٢٦ .

وأما السلف وأئمة الحديث والسنة فلا يمنعون ذلك وكذلك كثير من أهل الكلام .(١)

قال ابو عبدالله الرازى « الحجة العاشرة » لو كان تعالى فى جهة فوق لكان سماء ، ولو كان سماء لكان مخلوقا لنفسه ، وذلك محال ، فكونه فى جهة فوق محال . وإنما قلنا انه تعالى لو كان فى جهة فوق لكان سماء لوجهين: (الأول) أن السماء مشتق من السمو ، و كل شيء سماك فهو سماء . فهذا هو الاشتقاق الاصلى اللغوى ، وعرف القرآن ايضا متقرر عليه ، بدليل انهم ذكروا فى تفسير قوله تعالى : (ونزل من السماء من جبال فيها من برد) انه السحاب . قالوا وتسمية السحاب بالسماء جائز ؛ لأنه حصل فيها معنى السمو . وذكروا ايضا فى تفسير قوله تعالى (وانزلنا من السماء ماء طهوراً) أنه من السحاب فثبت ان الاشتقاق اللغوى والعرف القرآني متطابقان على تسمية كل ما كان موصوفا بالسمو والعلو سماء (الثاني) انه تعالى لو كان فوق العرش لكان من جلس فى العرش ونظر الى فوق لم ير الانهاية ذات الله تعالى ، فكانت نسبة نهاية السطح الأخير من ذات الله تعالى الى سكان العرش كنسبة السطح الاخير من السموات الى سكان الارض ، وذلك يقتضى القطع بانه لو كان فوق العرش لكان ذاته كالسماء لسكان العرش . فثبت انه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان ذاته سماء .

«الحجة العاشرة» ان وصفه بانه في السماء يدل على انه في جوفها فيكون مخلوقاً

و انما قلنا انه لو كان ذاته سماء لكان ذاته مخلوقاً لقوله تعالى : (تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى) ولفظة (السموات) لفظة جمع مقرونة بالألف

---

(١) جـ ٥ ص ٥١٠ • أما قول الرازي : « لكان في السماء أو في العرش » فتأتي مناقشته في حجته العاشرة عند كلمة (في) • وانظر تكملة البحث في العلو ، والجمع بين العلو والقرب جـ١ ص ٨٤ ـ ٩٣ من الفهارس العامة •

واللام ، وهذا يقتضى كون كل السموات مخلوقة لله تعالى ، وكذلك قوله تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام) يدل على ماذكرناه . فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان سماء ، ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه ، وهذا محال ، فوجب أن لا يكون مختصاً بجهة فوق .

فان قيل « لفظ السماء » مختص فى العرف بهذه الأجرام المستديرة . وأيضاً فهب ان هذا اللفظ فى أصل الوضع يتناول ذات الله تعالى ، الا ان تخصيص العموم جائز ؟ قلنا : أما الجواب عن « الأول » فهو أن هذا الفرق ممنوع ، وكيف لا نقول ذلك وقد دللنا على ان بتقدير ان يكون الله تعالى مختصاً بجهة فوق فان نسبة ذاته تعالى الى سكان العرش كنسبة السماء الى سكان الارض . فوجب القطع بأنه لو كان مختصاً بجهة فوق لكان سماء . واما الجواب عن « الثانى » فهو أن تخصيص العموم انما يصار اليه عند الضرورة ، فلو قام دليل قاطع عقلي على كونه تعالى مختصاً بجهة فوق لزمنا المصير الى هذا التخصيص ، أما مالم يقم شيء من الدلائل على ذلك بل قامت القواطع العقلية على امتناع كونه تعالى فى الجهة فلم يكن بنا الى التزام هذا التخصيص ضرورة ، فسقط هذا الكلام .(+)

جهل من توهم انه في داخل السموات فنفى علوه تعالى

قال الشيخ فى قوله : (أأمنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور) من توهم أن مقتضى هذه الآية ان يكون الله فى داخل السموات فهو جاهل ضال بالاتفاق ، وان كنا اذا قلنا ان الشمس والقمر فى السماء يقتضى ذلك ، فان حرف (فى) متعلق بما قبله وبما بعده ، فهو بحسب المضاف اليه ، ولهذا يفرق بين كون الشيء فى المكان وكون الجسم فى الحيز ، وكون العرض فى الجسم ، وكون الوجه فى المرآة ، وكون الكلام فى الورق؛ فان لكل نوع من هذه الانواع خاصة يتميز

(×) ص ٢٧ - ٢٩ .

بها عن غيره ، وان كان حرف فى مستعملا فى ذلك . فلو قال قائل : العرش فى السماء أو فى الأرض ؟ لقيل فى السماء . ولو قيل : الجنة فى السماء أم فى الأرض ؟ لقيل الجنة فى السماء . ولا يلزم من ذلك ان يكون العرش داخل السموات ، بل ولا الجنة؛ فقد ثبت فى الصحيح عن النبي ﷺ انه قال : « اذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس فانه اعلى الجنة ، واوسط الجنة ، وسقفها عرش الرحمن » فهذه الجنة سقفها الذى هو العرش فوق الافلاك . مع أن « الجنة فى السماء » يراد به العلو ، سواء كان فوق الافلاك أو تحتها ، قال تعالى (فليمدد بسبب الى السماء) وقال تعالى : (وانزلنا من السماء ماء طهوراً)

ولما كان قد استقر فى نفوس المخاطبين ان الله هو العلي الأعلى وانه فوق كل شىء : كان المفهوم من قوله : « انه فى السماء » انه فى العلو ، وانه فوق كل شيء وكذلك الجارية لما قال لها : « أين الله ؟ قالت فى السماء » انما أرادت العلو ، مع عدم تخصيصه بالاجسام المخلوقة وحلوله فيها . واذا قيل : « العلو » فانه يتناول مافوق المخلوقات كلها ، فما فوقها كلها هو فى السماء ، ولايقتضى هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به ، اذ ليس فوق العالم شىء موجود الا الله . كما لو قيل العرش فى السماء : فانه لايقتضي ان يكون العرش فى شىء آخر موجود مخلوق . وان قدر ان « السماء » المراد بها الافلاك كان المراد انه عليها ، كما قال : (ولأصلبنكم فى جذوع النخل) وكما قال : (فسيروا فى الأرض) وكما قال : (فسيحوا فى الأرض) ويقال : فلان فى الجبل ؛ وفى السطح . وأن كان على اعلى شيء فيه . (١)

ثم من توهم ان كون الله فى السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه فهو كاذب ان نقله عن غيره ، وضال ان اعتقده فى ربه ، وما سمعنا أحدا يفهمه من اللفظ

---

(١) تدمرية ص ٥٤، ٥٥

ولا رأينا أحدا نقله عن واحد . ولو سئل سائر المسلمين هل يفهمون من قوله سبحانه ورسوله « ان الله فى السماء » ان السماء تحويه لبادر كل أحد منهم الى ان يقول هذا شيء لعله لم يخطر ببالنا . واذا كان الأمر هكذا فمن التكلف ان يجعل ظاهر اللفظ شيئا محالا لايفهمه الناس منه ثم يريد ان يتأوله ؛ بل عند المسلمين : « ان الله فى السماء » و « هو على العرش » واحد ؛ إذ السماء إنما يراد به العلو ، فالمعنى ان الله فى العلو لا فى السفل . وقد علم المسلمون ان كرسيه سبحانه وتعالى وسع السموات والارض ، وان الكرسي فى العرش كحلقة ملقاة بأرض فلاة ، وان العرش خلق من مخلوقات الله لانسبة له الى قدرة الله وعظمته . فكيف يتوهم بعد هذا ان خلقاً يحصره ويحويه ؟! (١)

ومافى الكتاب والسنة من قوله: (أأنتم من فى السماء) ونحو ذلك قديفهم منه بعضهم ان « السماء » هي نفس المخلوق العالى العرش فمادونه ' فيقولون قوله (فى السماء) بمعنى على السماء كما قال : (ولأصلبنكم فى جذوع النخل) أي على جذوع النخل . وكما قال (فسيروا فى الأرض) اي على الأض . ولا حاجة الى هذا ، بل السماء اسم جنس للعالى ، لايخص شيئا . فقوله (فى السماء) أى فى العلو دون السفل ، وهو العلى الأعلى ، فله أعلى العلو وهو مافوق العرش ، وليس هناك غيره العلي الاعلى سبحانه وتعالى . (٢)

وقد قدمنا فيما مضى أن لفظ « الجهة » يراد به أمر موجود ، وأمر معدوم . فمن قال : انه فوق العالم كله لم يقل انه فى جهة موجودة ؛ الا ان يراد بالجهة العرش ، ويراد بكونه فيها انه عليها ، كما قيل فى قوله : « انه فى السماء » أي على السماء ، وعلى هذا التقدير فاذا كان فوق الموجودات كلها وهو غني عنها لم يكن

---

(١) حموية ص ٨١ .
(٢) جـ ٦ ص ١٠١ .

عنده جهة وجودية يكون فيها ؛ فضلا عن ان يحتاج اليها . وان أريد بالجهـــة مافوق العالم فذاك ليس بشيء ، ولا هو أمر وجودي حتى يقال انه محتـاج اليه أو غير محتاج اليه . (١)

ومن عرف نهايات اقدام المتفاسفة والمتكلمين فى هذا الباب عرف أن غالب ما يزعمونه برهانا هو شبهة ، ورأى ان غالب ما يعتمـدونه يؤول الى دعوى لا حقيقة لها ، أو شبهة مركبة من قياس فاسد ، أو قضية كلية لا تقع إلا جزئية ، أو دعوى اجماع لا حقيقة له ، أو التمسك فى المذهب والدليل بالألفاظ المشتركة ، ثم ان ذلك اذا ركب بالفاظ كثيرة طويلة غريبة عمن لم يعرف اصطلاحهم اوهمت الغر ما يوهمه السراب للعطشان . (٢)

« الحجة الحادية عشـرة » في تنزيهه عن المكان (العـرش) والزمان

قال ابو عبد الله الرازي : « الحجة الحادية عشرة » قوله تعالى : (قل لمن ما فى السموات والأرض قل لله) وهذا مشعر بان المكان وكل ما فيـه ملك لله تعالى وقوله : (وله ما سكن فى الليل والنهار) وذلك يدل على أن الزمان وكل مافيه ملك لله تعالى . ومجموع الآيتين يدلان على أن المكان والمكانيات والزمان والزمانيـات كلها ملك لله تعالى ، وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان . وهذا الوجه ذكره ابو مسلم الاصفهانى رحمه الله تعالى فى تفسيره (٣) . واعلم أن فى تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سراً شريفاً و حكمة عالية . (×)

---

(١) منهاج جزء (١) ص ٢٦٤

(٢) حموية ص ٨٩ باختصار · وانظر ج ١٦ ص ١٠١ - ١١١ ذكر المؤلف هناك مذاهب الناس في العلو · وتقدم موجز ذلك في جواب حجته التاسعة ·

(٣) محمد بن بحر (أبو مسلم) صاحب التفسير · وذكره الحسين بن بابويه في تاريخ الري ، وقال : كان على مذهب المعتزلة ، وجيها عندهم ، وصنف لهم التفسير على مذهبهم ، توفي ١٣٧٢ هـ « لسان الميزان » ·

(×) ص ٢٩

قال الشيخ رحمه الله : « الزمان » قد يراد به الليل والنهـــــار ، كما يراد « بالمـكان » السموات والأرض . وهـذا هو الذي يعنيه طوائف منهم الرازى فى كتابه هذا (١)

استواؤه على العرش والعلو لا يقتضي الحاجة الى شيء مخلوق. التنزيه هوتنزيه الله من هـذا التنزيه

والمـكان المشهور المعروف هو الأعيان المشهودة وما يقوم بهـا ، سواء قيل ان المـكان هو نفس الأجسام التى يكون الشيء عليها أوفيها ، أو قيل إن المـكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاصق للسطح الظاهر للجســم المحوي . وأما الزمان المعروف فانه تابع للجسم ، سواء قيل انه تقـدير الحركة ، او مقارنة حادث لحادث ، أو مرور الليل والنهار ، قال تعالى فى كتابه : (الحمـد لله الذي خلق السموات والأرض ، وجعـــل الظلمات والنور) وقال : (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار) ولا نزاع بين أهلل الملل أن الله سبحانه كان قبل أن يخلق هذه الأمكنة والأزمنة ، وأن وجوده لا يجب أن يقارن وجود هذه الأمكنة والأزمنة ، كما تقدم بيان ذلك . (٢)

ولاريب أن كل تقدم يوصف به المخلوق على غيره فالبـــاري يوصف به وزيادة أخرى . وهذا من « باب قياس الأولى » فان التقدم على الغير من صفات الـكمال كالعلو ، وكل علو يثبت للمخلوق فهو به احق ، وكل تقدم يثبت للمخلوق فهو به أحق . فاذا كان الأولون متقدمين على الآخرين تقدماً معلوماً بمقارنة ذلك الزمان فالرب ايضاً متقدم على هؤلاء تقدماً معلوماً بمقارنة ذلك الزمان ، فهو موجود مـع طلوع الشمس وغروبها ، كما أن غيره موجود مع ذلك ، ووجوده اكمل ، فمقارنته له اكمل ؛ وليس فى ذلك ما يقتضى انه محتـــاج الى الزمان ؛ بل بينــــــا أن مقارنة المخلوق للزمان لا توجب حاجة المخلوق اليه ،

---

(١) أ هـ ص ٢٩٧ من هذا المجلد .

(٢) جـ ٢ نقض التأسيس المخطوط .

فالخالق أولى ان لايكون محتاجاً الى الزمان اذا كان الزمان قد قارن وجوده حين وجود الزمان .

يبين هذا أن المقارنة يدل عليها لفظ (مع) فكون الله مع خلقه عموماً أو خصوصاً مما أجمع عليه المسلمون ، ودل عليه القرآن فى غير موضع ، فهو مع كل شيء معية عامة وخاصة ، فلماذا يمتنع ان يكون مع الزمان والمكان على الوجه الذي يليق به ؟ ! وذلك أمر واجب لا محالة (١)

ولا نزاع بين من يقول بحدوث العالم أو بقدمه و وجو به عنه فى أن العالم مفتقر اليه محتاج اليه ، وانه متقدم عليه بالمرتبة والعلية والذات (١)

ومن يقول انه فى كل مكان أو يقول إنه مقارن للوجود فكلا القولين فى الحقيقة يوجب افتقاره الى المخلوقات ، و يمنع أن يكون واجب الوجود . وان أصحاب هذه الأقوال وان قالوا مع ذلك هو مباين للعالم وفوقه ، او قالوا هو قبل العالم ومتقدم عليه : فلا حقيقة لكلامهم ، وقولهم صريح فى معنى ذلك والتكذيب به . ومن قال منهم : ليس بداخل العالم ولا بخارجه فهو كمن قال : لا قبل العالم ولا معه . و كل من هؤلاء ينازع فى أنه إله العالم المعبود ، لا يثبتون حقيقة ربو بيته ، ولا حقيقة إلهيته ؛ بل هم مشركون به وجاحدون ومعطلون ؛ وان كان جهمية المتفلسفة أشد اشرا كا وجحوداً من جهمية المتكلمين . (٢)

وقال فى سياق حديث الجارية المعروف « أين الله ؟ قالت : فى السماء » : ليس معنى ذلك أن الله فى جوف السماء ، وقد قال مالك بن أنس : ان الله فوق

---

(١) ج ٢ نقض التأسيس المخطوط .

(٢) نقض التأسيس المخطوط .

السماء وعلمه فى كل مكان ـ الى أن قال : ـ فمن اعتقد ان الله في جوف السماء محصور محاط به ، وانه مفتقر الى العرش أو غير العرش من المخلوقات ، أو ان استواءه على عرشه كاستواء المخلوق على كرسيه : فهو ضال مبتدع جاهل . ومن اعتقد أنه ليس فوق السموات إله يعبد ، ولا على العرش رب يصلى له ويسجد ، وأن محمداً لم يعرج به الى ربه ، ولا نزل القرآن من عنده : فهو معطل ، فرعوني ، ضال ، مبتدع . (١)

وهؤلاء قد يقولون : كان ولا مكان ولا زمان ، وهو الآن على ما عليه كان . وهذه الزيادة الالحادية وهو قولهم « وهو الآن على ما عليه كان » قصد بها المتكلمة المتجهمة نفي الصفات التى وصف بها نفسه من استوائه على العرش ، ونزوله الى السماء الدنيا ، وغير ذلك ؛ فقالوا : كان فى الأزل ليس مستويا على العرش وهو الآن على ما عليه كان فلا يكون على العرش ، لما يقتضى ذلك من التحول والتغير . (٢)

وقول الرازي « واعلم ان فى تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سراً شريفاً وحكمة عالية » يشير الى أنه سببه ؛ فان الزمان يفتقر الى الحركة ، والحركة هي سبب الزمان ، وان كانت مقارنة له . (٣)

« الحجة الحادية عشرة » لو كان على العرش لكان محتاجة الى حملته

قال ابو عبد الله الرازي : « الحجة الثانية عشرة » قوله تعالى : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ولو كان الخالق فى العرش (٤) لكان حامل العرش حاملا لمن فى العرش فيلزم احتياج الخالق الى المخلوق ويقرب منه قوله تعالى : (الذين يحملون العرش) . (×)

---

(١) ج ٥ ص ٢٥٨ .

(٢) ج ٢ ص ٢٧٢ من مجموع فتاويه .

(٣) المجلد الثاني المخطوط وتقدم كلام المؤلف على الوجه الثاني ص ١٢ من تأسيس التقديس

(٤) كلمة « في العرش » أو « في السماء » تقدم الكلام عليها في جواب الحجة العاشرة ص ٢٧ من تأسيسه .

(×) ص ٢٩ .

قال الشيخ رحمه الله :

فصل

الاستواء فعل قائم بذاته بعد خلق السموات والأرض ، وقيل مجرد نسبة واضافة

للناس فى أن الله فوق العرش والعالم قولان مشهوران لعامة الطوائف من المتكلمين وأهل الحديث والصوفية والفقهاء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وغيرهم (أحدهما) أنه مجرد نسبة واضافة بين المخلوقات والخالق و بين العرش والرب ، تجددت بخلقه للعرش ، من غير ان يكون هو فى نفسه تحرك أو تصرف بنفسه شيئاً . وهذا قول من يقول : يمتنع حلول الحوادث بذاته ، وتمتنع الحركة عليه . و (القول الثانى) هو المشهور عن السلف وأئمة الحديث و كثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية من الطوائف الأربعة وغيرهم أنه استوى عليه بعد خلق السموات والأرض ، كما دل عليه القرآن ، فيكون قد استوى عليه بعد أن لم يكن مستوياً عليه ، و كذلك استواؤه الى السماء ، ومجيؤه ، واتيانه ؛ كما وردت بذلك النصوص المتواترة الصحيحة . وعلى هذا التقدير فليس فى ذلك انقلاب لذاته ؛ بل قد ذكر أنه ليس فى الأدلة العقلية ما يحيل ذلك .

فصل

للناس فى حملة العرش قولان :

أحدهما : أن حملة العرش يحملون العرش ولا يحملون من فوقه .

قيل ان الملائكة لا تحمل ما فوق العرش ، وقيل: يحملونه ولا يلزم أن يكون محتاجا اليهم ، بل هو ابلغ في صفة الكمال

والثاني : أنهم يحملون العرش ومن فوقه كما تقدم حكاية القولين ، فيذكر ما يقوله الفريقان فى جواب هذه الحجة ؛ فإنهم ينازعونه في المقدمتين جميعاً .

فيقال من جهة الأولين : لا نسلم أن من حمل العرش يجب أن يحمل ما فوقه إلا أن يكون ما فوقه معتمداً عليه ، و إلا فالهواء والطير وغير ذلك مما هو

فوق السقف ليس محمولا لما يحمـــل السقف ، و كذلك السموات فوق الأرض وليست الأرض حاملة السموات ، و كل سماء فوقهـــا سماء وليست السفلى حاملة للعليا . فإذا لم يجب فى المخلوقات أن يــكون الشيء حاملا لما فوقه بل قد يــكون وقد لا يــكون لم يلزم أن يكون العرش حاملا للرب تعالى إلا بحجة تبين ذلك ، و إذا لم يــكن العرش حاملا لم يكن حملة العرش حاملة لما فوقه بطريق الأولى .

الوجه الثاني : أن الطائفة الأخرى تمنع المقدمة الثانية ، فيقولون : لا نسـلم ان العرش وحملته إذا كانوا حاملين لله لزم أن يكون الله محتاجاً إليهم ؛ فإن الله هو الذى يخلقهم ويخلق قواهم وأفعالهم، فلا يحملونه إلا بقدرته ومعونته ؛ كما لا يفعلون شيئاً من الأفعال إلا بذلك ، فلا يحمل فى الحقيقة نفسه إلا نفسه، كما أنه سبحانه إذا دعاه عباده فاجأبهم وهو سبحانه الذى خلقهم وخلق دعاءهم وافعالهم فهو المجيب لما خلقه واعان عليه من الأفعال، وكذلك إذا فرح بتوبة التائب من عباده أو غضب من معاصيهم وغير ذلك مما فيه إثبات نوع تحول عن افعال عباده ؛ فان هذا يقوله كثير من أهل الكلام مع موافقة جمهور أهل الحديث وغيرهم : فيه مقامان مشكلان (أحدهما) مسألة حلول الحوادث . (والثانية) تأثير المخلوق فيه . وجواب « المسألة الأولى » مذكور فى غير هذا الموضع . وجواب « السؤال الثانى » أنه لا خالق ولا بارىء ولا مصور ولا مدبر لأمر الأرض والسماء إلا هو ، فلا حول ولا قوة إلا به ، و كل مافى عباده من حول وقوة فبه هو سبحانه، فيعود الأمر إلى أنه هو المتصرف بنفسه سبحانه وتعالى ، الغني عما سواه .

وهؤلاء يقولون هذا الذى ذكرناه اكمل فى صفة الغنى عما سواه والقدرة على كل شيء مما يقوله النفاة ؛ فإن أولئك يقولون لا يقـدر أن يتصرف بنفســه ، ولا يقدر أن ينزل ، ولا يصعد ، ولا يأتى ، ولا يجيء ، ولا يقدر أن يخلق فى عباده قوة يحملون بها عرشه الذي هو عليه ، و يكونون إنما حملوه وهو فوق عرشه بقوته

وقدرته : من كونه لا يقدر على مثل ذلك ، ولا يمكنه أن يقيم نفسه الا بنفسه ، كما أنه سبحانه إذا خلق الأسباب وخلق بهـا أموراً أخرى ودبر أمر السموات والأرض كان ذلك أكمل وأبلغ في الاقتدار من أن يخلق الشيء وحده بغير خلق قوة أخرى في غيره يخلقه بها ؛ فإن من يقدر على خلق القوى في المخلوقات أبلغ ممن لا يقدر على ذلك ؛ ولهذا كان خلقه للحيوان ولما فيه من القوى والادراك والحركات من أعظم الآيات الدالة على قدرته وقوته ، قال الله تعـالى : (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) .

قال عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي وصاحبه : (١) وأعجب من هذا كله قياسك الله بقياس العرش ومقداره ووزنه من صغير أو كبير ، وزعمت كالصبيان العميان إن الله اكبر من العرش [أو أصغر منه أو مثله ، فإن كان الله أصغر فقد صيرتم العرش أعظم منه ، وإن كان اكبر من العرش](٢) فقد ادعيتم فيه فضـلا عن العرش ، وإن كان مثله فإنه إذا ضم الى العرش السموات والأرض كانت أكبر ، مع خرافات تـكلم بها ، وترهات يلعب بها ، وضلالات يضل بها ، لو كان من يعمل (٣) لله لقطع قشرة (٤) لسانه ، والخيبة لقوم هذا فقيههم ، والمنظور إليه مع التمييز كله وهذا النظر ، وكل هذه الجهالات والضلالات .

فيقال لهذا البقباق النفاج (٥) ان الله أعظم من كل شيء ، وأكبر من كل خلق ، ولم يحمله العرش عظما (٦) ولا قوة ، ولا حملة العرش حملوه بقوتهم ، ولا استقلوا بعرشه (٧) ولكنهم حملوه بقدرته . (٨)

---

(١) ص ٨٥ من النقض على المريسي . ط . أنصار السنة .

(٢) ما بين هذين المعقوفتين زيادة في الأصل عما في الرد المطبوع وهي أصح وأتم للمعنى فيكون لدى المؤلف نسخة أصح كما يدل عليه السقط الآتي ص ٥٦٩ .

(٣) في النقض على بشر زيادة : « عليه » .

(٤) في النقض على بشر « ثمرة » بدل قشرة .

(٥) البقباق : كثير الكلام . و « النفاج » المتكبر المتنفخ .

(٦) في الرد على بشر : « عظمة » .

(٧) هذه الجملة : ولا استقلوا بعرشه . ليست في الرد على بشر . ويأتي ما يدل على معناهـا .

(٨) في الرد زيادة : ومشيئته وارادته ، ولولا ذلك ما أطاقوا حمله .

وقد بلغنا أنهم حين حملوا العرش وفوقه الجبار فى عزته و بهائه ضعفوا عن حمله واستكانوا ، وجثوا على ركبهم ، حتى لقنوا « لا حول ولا قوة إلا بالله » فاستقلوا به بقدرة الله و إرادته ولولا ذلك ما استقل به العرش ولا الحملة ، ولا السموات والأرض ولا من فيهن ، ولو قد شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربو بيته ، فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات والأرض (١) . وكيف تنكر أيها النفاج أن عرشه يقله والعرش اكبر من السموات السبع والأرضين السبع ، ولوكان العرش فى السموات والأرضين ما وسعته ، ولكنه فوق السماء السابعة .

فكيف تنكر هذا وأنت تزعم أن الله في الأرض فى جميع أمكنتها والأرض دون العرش فى العظمة والسعة ، فكيف تقله الأرض فى دعواك ولا يقله العرش الذى هو أعظم منها واوسع ؟ ! وادخل هذا القياس الذي ادخلت علينا فى عظم العرش، وصغره وكبره على نفسك وعلى أصحابك فى الأرض وصغرها حتى تستدل على جهلك ، وتفطن لما يورد عليك حصائد لسانك ؛ فانك لا تحتج بشىء الا هو راجع عليك وآخذ بحلقك .

وقد حدثنا عبدالله بن صالح ، قال حدثنى معاوية بن صالح ، قال : « أول ما خلق الله حين كان عرشه على الماء حملة عرشه ، فقالوا ربنا لما خلقتنا ؟ فقال خلقتكم لحمل عرشي . قالوا ربنا ومن يقوى على حمل عرشك وعليه عظمتك وجلالك و وقارك ، فيقول لهم : إني خلقتكم لذلك . قال : قالوا : ربنا ومن يقوى على حمل عرشك وعليه عظمتك وجلالك و وقارك ؟ قال فقال : خلقتكم لحمل عرشي . قال : فيقولون ذلك مراراً ، قال : فقال لهم : قولوا لا حول ولاقوة إلا بالله فيحملكم والعرش قوة الله »

(١) في الرد السموات السبع والأرضين السبع .

قال : افلا تدري أيها المعارض أن حملة العرش لم يحملوا العرش ومن عليه بقوتهم و بشدة أسرهم إلا بقوة الله وتأييده ؟ !

وقال في « كتابه » (١) حدثني محمد بن بشـار بندار ، حدثنا وهب بن جرير ، حدثنا أبي ، قال سمعت (٢) محمد بن اسحاق يحدث عن يعقوب بن عتبة وعن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جـده ، قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله فوق عرشه فوق سمواته فوق أرضه مثل القبة ـ وأشار النبي ﷺ بيده مثل القبة ـ وانه ليئط به أطيط الرحل بالراكب » .

وهذا الحديث قد رواه الامام أحمد في « كتاب الرد على الجهميـة » (٣) عن عدة مشايخ منهم ابن بشار ، قال فيه عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم ، عن أبيه ، عن جده قال : « أتى سول الله ﷺ اعرابي فقال يا رسول الله جهدت الأنفس ، وضاعت العيال ، ونهـكت الأموال ، وهلـكت الأنعام ، فاستسق الله لنا ، فانا نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك ، قال : رسـول الله ﷺ « إنه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه ، شـأن الله أعظم من ذلك ، ويحك ! أتدري ما الله ؟ ! إن عرشه على سمواته لهـكذا ، وقال بأصابعه مثل القبة عليه ، و إنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب » قال ابن بشـار في حديثه : إن الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سمواته » وساق الحديث . وقوله في الحـديث « إن الله لا يستشفع به على أحد من خلقه » أي الله هو الذي يفعل لا يشفع إلى غيره في أن يفعل ، وهذا كما يقوله بعض الشعراء (٤) مخاطباً للنبي ﷺ .

شفيعي إليك الله لاشيء غيره

(١) « الرد على بشر » ص ٨٨ .

(٢) وفي هذا المكان من الرد على بشر أصبح الكلام غير ملتئم كما أشار اليه مصححه ، ولكنه في نقض التأسيس لابن تيمية يأتي السند متصلا : فبعد كلمة « سمعت » ص ٨٨ سطر (١) من رد الدارمي بعدها محمد بن اسحاق ص ٨٩ سطر ١٨ منه فيكون ما في النقض مصححا لرد الدارمي في هذا الاختلاف . والله الموفق . وهو في « الرد على الجهمية » . ص ٢٤ للدارمي

(٣) وهو في الرد على الجهمية لأبي داود أيضاً .

(٤) بالأصل كلمة : أن ذا الشفع ولعلها اسم الشاعر محرف .

وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهمية و إن كان لا يفقه حقيقة قولهم وما فيه من التعطيل ، او استبشاعا لما فيه من من ذكر الأطيط كما فعل أبوالقاسم المؤرخ(١)ويحتجون بأنه تفرد به محمد بن إسحاق ، عن يعقوب بن عتبــة ، عن جبير . ثم يقول بعضهم ولم يقل ابن إسحــاق حدثني . فيتحمل أن يكون منقطعاً ، و بعضهم يتعلل بكلام بعضهم فى ابن إسحاق ، مع ان هذا الحديث وامثاله وفيما يشبهه فى اللفظ والمعنى لم يزل متداولاً بين أهل العلم، خالفاً عن سالف ، ولم يزل سلف الأمة وأئمتها يروون ذلك رواية مصدق به ، راد به على من خالفه من الجهمية، متلقين لذلك بالقبول، حتى قد رواه الامام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة فى كتابه فى التوحيد الذى اشترط فيه أنه لا يحتج فيه إلا بأحاديث الثقــاة المتصلة الاسناد ، رواه عن بندار كما رواه الدارمي وابو داود سواء ، وكذلك رواه عن ابى موسى محمد بن المثنى بهذا الاسناد مثله سواء فقال حدثنا محمد بن بشار ، حدثنــا وهب يعني ابن جرير ، ثنا أبي، سمعت محمد بن اسحاق يحدث عن يعقوب بن عتبــة ، وعن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم ، عن ابيه ، عن جده قال « أتى رسول الله ﷺ أعرابي ، فقال يارســـول الله جهدت الأنفس ، وجاعت العيـــال ، ونهكت الأمـــوال ، وهلــكت الأنعام ؛ فاستسق لنا ، فانا نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك ، فقال رســـول الله ويحك اتدرى ماتقول ؟ ! فسبح رسول الله ﷺ فمازال يسبح حتى عرف ذلك

---

(١) وهذا الاعتراض ـ الذي ذكره الشيخ عن بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهمية ـ موجود عن أبي القاسم الدمشقي وغيره أنظر « عون المعبود ص ٣٧١ ـ ٣٧٣ » مع الرد عليه لابن القيم وغير . وقال ابن تيمية رحمه الله : ولفظ « الأطيط » قد جاء في حديث جبير بن مطعم الذي رواه أبو داود في السنن وابن عساكر عمل فيه جزءاً وجعل عمدة الطعن في ابن اسحاق ، والحديث قد رواه علماء السنة كأحمد وابي داود وغيرهما ، وليس فيه الا ماله شاهد من رواية أخرى ولفظ « الأطيط » قد جاء في غيره فبين عظمة العرش ، وأنه فوق السموات مثل القبة ، ثم بين تصاغره لعظمة الله وأنه يئط به أطيط الرحل الجديد براكبه . فهذا فيه تعظيم العرش ، وفيه ان الرب أعظم من ذلك . أ هـ باختصار من ج ١٦ ص ٤٣٥ ـ ٤٣٧ .

فى وجوه اصحابه ثم قال ويحك إنه لايستشفع بالله على أحد من جميع خلقه شأن الله أعظم من ذلك ويحك أتدري ماالله ، إن الله على عرشه ، وعرشه على سمواته ، وسمواته على أرضه هكذا وقال بأصابعه مثل القبة ، وأنه ليئط به اطيط الرحل بالراكب ، قال ابن خزيمة قرىء على أبى موسى وأنا أسمع أن وهباً حدثهم بهذا الاسناد مثله سواء .

وممن احتج به الحافظ ابو محمد بن حزم فى مسألة استدارة [الأفلاك] (١) مع أن أبا محمد هذا من أعلم الناس (٢) لايقلد غيره ولايحتج إلا بما تثبت عنده صحته وليس هذا الموضوع (٣) .

وهؤلاء يحتجون فى معارضة ذلك من الحديث بما أوهى عند أهله من الرأى السخيف الفاسد الذى يحتج [به] قياسو الجهمية، كاحتجاج ابى القاسم المؤرخ فى حديث أملاه فى التنزيه بحديث أسنده عن عوسجه (٤) وهذا الحديث مما يعلم صبيان أهل الحديث أنه كذب مختلق ، وأنه مفترى ، وأنه لم يروه قط عالم من علماء المسلمين المقتدى بهم فى الحديث ، ولادونوه فى شىء من دواوين الاسلام ، ولايستجيز أهل العلم والعدل منهم أن يورد مثل ذلك إلا على بيان أنه كذب ، كما ثبت فى الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : «من حدث عنى بحديث وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين » فمن رد تلك الأحاديث المتلقاة بالقبول واحتج فى نقضها بمثل هذه الموضوعات فإنما سلك سبيل من لا عقل له ولادين ، وإن كان فى ذلك ممن يتبع الظن وماتهوى الأنفس، وهو من المقلدين لقوم لا علم لهم بحقيقة

---

(١) بياض مقدار كلمة . ولعلها : الأفلاك كما وضعناها بين القوسين المعقوفتين .

(٢) بياض مقدار نصف سطر .

(٣) بياض مقدار كلمتين ولعلهما : بسط ذلك .

(٤) بياض مقدار ثلاثة أسطر وهو يتسع لنص الحديث .

حالهم ، كما قال تعالى (وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، ولو لا كلمة سبقت من ربك الى أجل مسمى لقضي بينهم ، وان الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب)

وروى أيضاً عثمان بن سعيد ، قال حدثنا عبدالله بن رجاء ، حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق ، عن عبدالله بن خليفة ، قال أتت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت ادع الله أن يدخلني الجنة ، فعظم الرب ، وقال : « إن كرسيه وسع السموات والأرض ، وانه ليقعد عليه فما يفضل منه إلا قدر أربع أصابع ومد أصابعه الأربعة وإن له أطيطاً كأطيط الرحل الجديد إذا ركبه من يثقله »

وقال أيضاً موسى بن اسماعيل ، حدثنا حماد وهو ابن سلمة ، عن الزبير بن عبدالسلام ، عن أيوب بن عبدالله الفهرى ، ان ابن مسعود قال إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار ، نور السموات من نور وجهه ، وان مقدار كل يوم من ايامكم عنده ثنتاعشرة ساعة ، فتعرض عليه أعمالكم بالأمس أول النهار اليوم ، فينظر فيها ثلاث ساعات ، فيطلع فيها على ما يكره فيغضبه ذلك ، فأول من يعلم بغضبه الذين يحملون العرش يجدونه يثقل عليهم الذين يحملون العرش وسرادقات العرش والملائكة.

واصحاب هذا القول قد يستشهدون بما روي عن طائفة فى تفسير قوله تعالى : (تكاد السموات يتفطرن من فوقهن)

قال عثمان بن سعيد فى « رده على الجهمية » حدثنا عبدالله بن صالح المصرى قال : حدثني الليث وهو ابن سعد ، حدثني خالد بن يزيد عن سعيد بن ابي هلال ، ان زيد بن أسلم حدثه عن عطاء بن يسار قال اتى رجل كعبا وهو فى نفر ، فقال يا أبا اسحاق حدثني عن الجبار ، فأعظم القوم قوله ، فقال كعب دعوا الرجل فان كان جاهلا يعلم ، وإن كان عالماً ازداد علماً ؛ قال كعب : أخبرك أن الله

خلق سبع سموات ، ومن الأرض مثلهن ، ثم جعل مابين كل سمائين كما بين السماء الدنيا والأرض ، وكثفهن مثل ذلك (١) ثم رفع العرش فاستوى عليه ، فما في السموات سماء إلا لها أطيط كأطيط العلا في أول مايرتحل من ثقل الجبار فوقهن . وهذا الأثر وان كان هو رواية كعب ، فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب ، و يحتمل أن يكون مما تلقاه عن الصحابة ، ورواية أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لايدافعها ولايصدقها ولا يكذبها (٢) فهؤلاء الأئمة المذكورة فى اسناده هم من أجل الأئمة ، وقد حدثوا به هم وغيرهم ، ولم ينكروا مافيه من قوله : « من ثقل الجبار فوقهن » فلو كان هذا القول منكراً في دين الاسلام عندهم لم يحدثوا به على هذا الوجه .

وقد ذكر ذلك القاضى ابو يعلى الأزجى فيما خرجه من أحاديث الصفات ، وقد ذكره من طريق السنة عبدالله بن أحمد بن حنبل ، حدثنى أبي ، حدثنى أبو المغيرة ، حدثتنا عبدة بنت خالد بن معدان ، عن أبيها خالد بن معدان ، أنه كان يقول إن الرحمن سبحانه ليثقل على حملة العرش من أول النهار إذا قام المشركون حتى إذا قام المسبحون خفف عن حملة العرش .

قال القاضى وذكر ابو بكر بن أبى خيثمة فى تاريخه بإسناده حدثنا عن ابن مسعود وذكر فيه : فإن مقدار كل يوم من أيامكم عنده اثنتا عشرة ساعة فتعرض عليه أعمالكم بالأمس أول النهار اليوم فينظر فيه ثلاث ساعات ، فيطلع منها على مايكره فيغضبه ذلك فأول من يعلم بغضبه الذى يحملون العرش يجدونه

---

(١) في هذا النقل نقص وزيادة عما في كتاب « الرد على الجهمية » للدارمي فصححت عليه • ص ٢٩ منه •

(٢) في هذا نقص • وقد قسم الشيخ الأحاديث الاسرائيلية الى ثلاثة أقسام (١) ما علمنا صحته مما بأيدينا (٢) ما علمنا كذبه (٣) ما هو مسكوت عنه • وذكر حكم كل واحد منهذه الأقسام • أنظر جـ ١ ص ٢٣٩ من الفهارس العامة •

يثقل عليهم ، فيسبحه الذين يحملون العرش . وذكر الخبر القاضي [فقال] أعلم أنه غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره ، وأن ثقله يحصل بذات الرحمن ؛ إذ ليس في ذلك مايحيل صفاته ، قال - على طريقته في مثل ذلك - لانالانثبت ثقلا من جهة المماسة والاعتماد والوزن ، لأن ذلك من صفات الأجسام ، ويتعالى عن ذلك ؛ وانما نثبت ذلك لذاته لاعلى وجه المماسة ، كما قال الجميع : انه عال على الأشياء لاعلى وجه التغطية لها ، وإن كان في حكم الشاهد بأن العالي على الشيء يوجب تغطيته .

قال : وقيل : إنه تتجدد له صفة يثقل بها على العرش ويزول في حال ، كما تتجدد له صفة الادراك عند خلق المدركات وتزول عند عدم المدركات (١)

قال القاضي قيل : هذا غلط ؛ لأن الهيبة والتعظيم مصاحب لهم في جميع أحوالهم ، ولايجوز مفارقتها لهم ؛ ولهذا قال سبحانه : (يسبحون الليل والنهار لايفترون) وما ذكره من قول القائل: الحق ثقيل، وكلام فلان ثقيل. فإنما لم يحمل على ثقل ذات ؛ لأنها معاني ، والمعاني لاتوصف بالثقل والخفة ، وليس كذلك هنا ؛لأن الذات ليست معاني ولا اعراض فجاز وصفها بالثقل . واما قوله تعالى (إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا) فقد فسره أهل النقل: ان المراد به ثقل الحكم؛ ولأن الكلام ليس بذات .

قال : فإن قيل : يحمل على انه يخلق في العرش ثقلا على كواهلهم ، وجعل لذلك امارة لهم في بعض الأحوال إذا قام المشركون. قيل : هذا غلط لأنه يفضي أن يثقل عليهم بكفر المشركين ، ويخفف عنهم بطاعة المطيعين وهذا لايجوز ؛ لما فيه من المواخذ بفعل الغير؛ وليس كذلك إذا حملناه على ثقل الذات؛ لأنه لايفضي الى ذلك، لأن ثقل ذاته عليهم تكليف لهم،وله أن يثقل عليهم في التكليف ويخفف.

---

(١) بياض مقدار ثلاثة أسطر . والمعنى ان هذا الثقل بسبب الهيبة والتعظيم . كما يدل عليه جواب القاضي الآتي .

قلت : المقصود هنا التنبيه على أصل كلام الناس فى ذلك .

وأما الكلام فى « الخفة » و « الثقل » ونحو ذلك : فربما نتكلم عليه إن شاء الله فى موضعه ؛ فان طوائف من المتفلسفة يقولون : السموات ليست خفيفة ولا ثقيلة ، قالوا : لأن الجسم الثقيل هو الذي يتحرك إلى اسفل ، وهو الوسط ، والخفيف هو الذي يتحرك إلى فوق من الوسط ، والأفلاك مستديرة لا تتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل ، لذلك لم نصفها بثقل ولا خفة ، كما لم يصفوها بشيء من الطبائع الأربعة . وهذا النزاع قد يكون لفظياً ، وقد يكون معنوياً اذا اصطلحوا على أنهم لا يسمون خفيفاً ولا ثقيلا إلا ما هو كذلك فهو نزاع لفظي . وأما النزاع فى كون أجسام السموات يمكن صعودها وانخفاضها إلا أن الله يمسكها بقدرته ، كما قال : (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) وقال : (ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره) فهذا نزاع معنوي ، وقد ثبت فى صحيح مسلم من حديث كريب ، عن ابن عباس ، عن جويرية بنت الحارث أم المؤمنين « أن النبي ﷺ خرج من عندها بكرة حين صلى الصبح وهي فى مسجدها ثم رجع بعد أن أضحى وهي جالسة فقال ما زلت على الحال الذي فارقتك عليها ؟ قالت : نعم . فقال النبي ﷺ لقدقلت بعدك أربع كلمات ثلاث مرات لو وزنت بما قلت منذ اليوم لوزنتهن : سبحان الله وبحمده عدد خلقه ، ورضا نفسه ، وزنة عرشه ومداد كلماته » فالمقصود بالحديث نهاية ما يمكن من المعدود ، وغاية ما يمكن من القول . والمحبوب هو كلام الرب ورضاه ، وذكر عدد خلقه ، وزنة عرشه .

الآيات المثبتة للعرش ولحملته، أو لحمل الملائكة لما فوقه : لاتنفى كونه على العرش

الوجه الثالث : أن يقال هذه المسألة تدل على نقيض مطلوبك ؛ فإنه أثبت ن العرش له حملة ، وأنه يحمل مع ذلك اليوم ويوم القيامة . وظاهر هذا الخطاب

أنه على العرش يحمل مع ذلك (١) على أن حملة العرش يحملونه ، أم لم يدل على ذلك . فان دل على ذلك أيضاً فقد دل على ما هو من أبلغ نقيض مطلوبه ؛ ثم إذا خالف هو هذه الآية يحتاج إلى تأويلها أو تفويضها ، فلا تكون الآيات المثبتة للعرش وحملته أو لحمل الملائكة لما فوقه تنفي كونه على العرش . هذا تعليق على الدليل ضد موجبه ومقتضاه ، ولكن قوله : « يلزم الافتقار » من باب التعارض ، فيحتاج إلى الجمع بين موجب الآية و بين هذا الدليل ؛ لا تكون الآية لأجل ما يقال أنه يعارضها تدل على نقيض مدلولها ، هذا لا يقوله عاقل .

وتدلان ان العرش ليس هو الملك

الوجه الرابع : فى تقرير ذلك ثم أن قوله : (الذين يحملون العرش ومن حوله) وقوله : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) يوجب أن لله عرشاً يحمل ، ويوجب أن ذلك العرش ليس هو الملك كما تقوله طائفة من الجهمية ؛ فإن الملك هو مجموع الخلق فهنا دلت الآية على أن لله ملائكة من جملة خلقه يحملون عرشه ، وآخرون يكونون حوله ، وعلى أنه يوم القيامة يحمله ثمانية : إما ثمانية أملاك ، وإما ثمانية أصناف وصفوف . وهذا إلى مذهب المثبتة أقرب منه إلى قول النافية بلا ريب .

دلالة لفظ « العرش » على ان الله فوقه

الوجه الخامس : أن «العرش فى اللغة» السرير بالنسبة الى مافوقه ، وكالسقف بالنسبة الى ما تحته . فاذا كان القرآن قد جعل لله عرشاً وليس هو بالنسبة اليه كالسقف علم أنه بالنسبة إليه كالسرير بالنسبة إلى غيره ، وذلك يقتضى أنه فوق العرش .

الوجه السادس : أن إضافة العرش مخصوصة إلى الله ؛ لقوله : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) يقتضى أنه مضاف إلى الله إضافة تخصه كما فى سائر المضافات إلى الله كقوله بيت الله ، وناقة الله ، ونحو ذلك . وإذا كان

---

(١) بياض مقدار كلمتين . ولعله : وسواء دل . كما يبينه ما بعده .

العرش مضافاً إلى الله فى هذه الآية اضافة اختصاص ، وذلك يوجب أن يكون بينه و بين الله من النسبة ماليس لغيره ، فما يذكره الجهمية من الاستيلاء والقدرة وغير ذلك أمر مشترك بين العرش وسائر المخلوقات ، وهذه الآية التي احتج بها تنفي أن يكون الثابت من الاضافة هو القدر المشترك ، و توجب اختصاصاً للعرش بالله ليس لغيره كقوله (عرش ربك) وهذا إنما يدل على قول المثبتة، أو هو إلى الدلالة عليه أقرب ، وأيهما كان فقد دلت الآية على نقيض مطلوبه ، وهو الذي الزمناه ، فلم يذكر آية من كتاب الله على مطلوبه الا وهي لا دلالة فيها ؛ بل دلالتها على نقيض مطلوبه أقوى .

اضافة العرش الى الله تقتضي اختصاصه ، ومايذكره الجهمية من الاستيلاء أمر مشترك بينه وبين سائر المخلوقات : فهو انما يدل على قول المثبتة

قال الرازي : « الحجة الثانية عشرة » لو كان مستقراً على العرش لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السموات ؛ لأن تقدير القول بأنه مستقر على العرش يكون العرش مكانا له والسموات مكان عبيده ، والأقرب إلى العقول أن تكون تهيئة مكان نفسه مقدماً على تهيئة مكان العبيد؛ لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش لقوله تعالى : (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة (ثم) للتراخي .

« الحجة الثالثة عشرة » على انه ليس فوق العرش آية تخليق السموات والأرض

قلت : الحمد لله الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ، و كفى بالله شهيداً . والحمد لله الذى جعل لرسوله منه سلطاناً نصيرا. والحمد لله الذى ينصر رسله والذين آمنوا فى الحياة الدنيا و يوم يوم الأشهاد : ينصرهم بسلطان الحجة ، وسلطان القدرة ، وهو الذى يؤتي رسله والمؤمنين به حجة على من خالفهم وجادلهم فيه بالباطل ، كما قال : (وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال) فإن هذا الرجل وامثاله لا يحتجون بحجة إلا وهي عليهم لا لهم ؛

هذا من أظهر الحجج عليهم ، وهم المخالفون للاجماع ، وللقرآن، وللآية التي احتجوا بها

لكن يزيد فهم ذلك من يكون الله قد أيده بروح منه ، و كتب في قلبه الايمان ، وجعل في قلبه من نور يفهم دقيق ذلك ، وأما جليله فيفهمه جمهور الناس ، وهذه من جليل ذلك ؛ وذلك أنه لا خلاف بين المسلمين وأهل الكتاب أن العرش خلق قبل السموات والأرض ، فقول هذا المحتج « لو كان مستقراً على العرش لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السموات » لا يضرهم بل ينفعهم ؛ فإن الأمر في الترتيب ذلك ما كان (١) قول المثبتة يستلزم تقديم خلق العرش . فهكذا وقع ولله الحمد . وإن لم يكن مستلزماً هذا الترتيب بطلت هذه الحجة . فهي باطلة على التقديرين .

أما قوله : « لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش » فيقال : هذا لم يعلمه أحد لا من الأولين ولا من الآخرين ، ولا قاله أحد يعرف بالعلم .

وأما احتجاجه على تقدم خلق السموات بقوله : (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة (ثم) للتراخي. فهنا إنما ذكر أنه استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض . فأين قوله (ثم استوى على العرش) من قوله : « خلق العرش » . هذا لا يخفى على أحد . فليس في كتاب الله ما يوهم تأخر خلق العرش ، فضلا عن أن يدل ، فلا دلالة في القرآن على خلق السموات بعد العرش .

القرآن يدل على تقدم خلق العرش على خلق السموات والأرض

الوجه الثاني : أن القرآن يدل على أن خلق العرش قبل خلق السموات والأرض بهذه الآية التي ذكرها و بغيرها فإن قوله : (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) يقتضي أنه استوى على العرش بعد خلق

---

(١) « ما » هنا موصولة ، لا نافية .

السموات والأرض ، ولم يذكر أنه خلقه حينئذ ، ولو كان خلقه حينئذ لكان قد ذكر خلقه ثم استواءه عليه ، ولأن ذكره للاستواء عليه دون خلقه دليل على أنه كان مخلوقاً قبل ذلك ، ولأنه قد ثبت بالكتاب والسنة واتفاق المسلمين وأهل الكتاب أن الخلق كان فى ستة أيام ؛ وقد قال تعالى : (وهو الذي خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، وكان عرشه على الماء ، ليبلوكم أيكم أحسن عملا) فأخبر أنه خلق السموات والأرض فى ستة أيام وأن عرشه كان حينئذ على الماء . وفى الصحيح عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ أنه قال « كان الله ولاشيء ، وكان عرشه على الماء وكتب فى الذكر كل شيء ، ثم خلق السموات والأرض » قال البخاري فى كتاب التوحيد والرد على الجهمية والزنادقة :

« باب قوله تعالى : (وكان عرشه على الماء) (وهورب العرش العظيم » عن عمران بن حصين قال . « إني كنت عند النبي ﷺ إذ جاءه وفد بنى تميم ، فقال : اقبلوا البشرى يابني تميم ، فقالوا : بشرتنا فأعطنا . فدخل ناس من أهل اليمن ، فقال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم ، فقالوا : قبلنا . جئناك لنفقه فى الدين ، ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان ؟ قال كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، ثم خلق السموات والأرض ، وكتب فى الذكر كل شيء » .

والدليل العقل الذي ذكره يدل على مذهب منازعيه

الوجه الرابع (١) : أنه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السموات والأرض وكان ذلك مناسباً فى العقل لأن يكون العرش مكانا له والسموات مكان

(×) ص ٣٠

(١) كذا بالأصل عدد الأوجه .

عبيده كان الثابت بالآية التي تلاها وبغيرها من الآيات والأحاديث واتفاق المسلمين دليل على مذهب منازعه دون مذهبه ؟ ! !

ولو فرض تقدم خلق السموات والأرض على العرش لم يدل على نفي الاستواء عليه

الوجه الخامس : أنه لو فرض أن الله خلق العرش بعد السموات والأرض لم يكن فى هذا ما ينافى أن يكون عليه ، كما أنه خلق السموات بعد الأرض (فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) بعد قوله : (هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعاً) قال : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض إئتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين) بعد قوله (أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين ، وتجعلون له أنداداً ، ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها ، وقدرفيها قوأتها ، فى أربعة أيام سواءا للسائلين).

« الحجة الرابعة عشرة » على نفي علو الله واستوائه على العرش

قال ابو عبد الله الرازى : « الحجة الرابعة عشرة » قوله تعالى : (كل شيء هالك الاوجهه)ظاهر الآية يقتضى فناء العرش، وفناءجميع الاحياز والجهات وحينئذ يبقى الحق سبحانه وتعالى منزها عن الحيز والجهة . واذا ثبت امتنع ان يكون الآن فى جهة ، والالزم وقوع التغير فى الذات . (×)

هذه الآية لاتدل على فناء العرش ، بل الهالك مالم يقصد به وجه الله

واذا كان المقصود هنا الكلام فى تفسير الآية فنقول : تفسير الآية بما هو مأثور ومنقول عن من قاله من السلف والمفسرين من ان المعنى : كل شيء هالك الا ما أريد به وجهه (١) فانه ذكر ذلك بعد نهيه عن الاشراك وان يدعو معه إلها آخر . وقوله : (لا إله إلا هو) يقتضى أظهر الوجهين : وهو أن كل شيء هالك الا ما كان لوجهه من الايمان والأعمال وغيرها . روى عن أبي العالية قال : الا ما أريد به وجهه ، وعن جعفر الصادق : الادينه . ومعناهما واحد . وقد روي عن عبادة بن الصامت قال : يجاء بالدنيا يوم القيامة فيقال: ميزوا ما كان لله منها

(١) جـ ٢ ص ٢٨ .

قال : فيماز ما كان لله منها ، ثم يؤمر بسائرها فيلقى فى النار . وقد روى عن علي مايعم : ففي تفسير الثعلبي ، عن صالح بن محمد ، عن سليمان بن عمرو عن سالم الأفطس ، عن الحسن ، وعن سعيد بن جبير ، عن علي بن ابي طالب : أن رجلاً سأله فلم يعطه شيئاً فقال أسألك بوجه الله فقال له علي : كذبت ، ليس بوجه الله سألتني ، إنما وجه الله الحق ، الا ترى الى قوله : (كل شيء هالك الاوجهه) يعنى الحق ، ولكن سألتنى بوجهك الخلق . وعن مجاهد : إلا هو . وعن الضحاك : كل شيء هالك إلا الله والجنة والنار والعرش . وعن ابن كيسان : إلاملكه.(١)

وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على ان من المخلوقات مالا يعدم ولا يفنى بالكلية : كالجنة ، والنار والعرش ، وغير ذلك ؛ ولم يقل بفناء جمع المخلوقات إلا طائفة من أهل الكلام المبتدعين ، كالجهم بن صفوان ومن وافقه من المعتزلة ونحوهم ، وهذا قول باطل يخالف كتاب الله ، وسنة رسوله ، واجماع سلف الأمة وأئمتها ؛ لما فى ذلك من الدلالة على بقاء الجنة وأهلها وبقاء غير ذلك مما لا تتسع هذه الورقة لذكره . وقد استدل طوائف من أهل الكلام والمتفلسفة على امتناع فناء جمع المخلوقات بأدلة عقلية . (٢)

ويجيبهم أهل السنة والاثبات بجوابين معروفين : [أحدهما] أن المتجدد نسبة واضافة بينه و بين العرش بمنزلة المعية ويسميها ابن عقيل الأحوال . وتجدد النسب والاضافات متفق عليه بين جميع أهل الأرض ، من المسلمين وغيرهم ؛ اذ لا يقتضى ذلك تغيراً ، ولا استحالة . و [الثاني] ان ذلك وان اقتضى تحولا من حال الى حال ومن شأن الى شأن ، فهو مثل مجيئه واتيانه ونزوله وتكليمه

الجواب عن قوله : ان ذلك يقتضي التغير في ذات الله

---

(١) جـ ٢ ص ٤٢٨ _ ٤٢٧ .

(٢) جـ ١٨ ص ٣٠٧ .

لموسى ، واتيانه يوم القيامة فى صورة ، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص ، وقال به اكثر أهل السنة والحديث ، وكثير من أهل الـكلام وهو لازم لسائر الفرق . (١)

ولفظ « التغير » لفظ مجمل ، يتوهم السامع أن الرب يتغير و يستحيل من حال الى حال ، كما يتغير الانسان اما بمرض واما بغيره ، وكما تتغير الشمس اذا اصفر لونها ؛ ولا يدري أنه عندهم اذا أحدث ما لم يكن محدثاً سموه تغيراً ، واذا سمع دعاء عباده سموه تغيراً ، واذا رأى ما خلقه سموه تغيراً ، واذا كلم موسى بن عمران سموه تغيراً ، واذا رضي عمن أطاعه وسخط على من عصاه سموه تغيراً . الى مثل هذه الأمور . ثم انهم ينفون ذلك من غير دليل أصلا ؛ فان الفلاسفة يجوزون ان يكون القديم محلا للحوادث . (٢)

قوله : ان الحيز والجهة امراً موجوداً لامعدومة

قوله : « فان قيل : الحيز والجهة ليس شيئاً موجوداً حتى يصير هالكا فانياً. قلنا الأحياز والجهات أمور مختلفة بحقائقها متباينة بماهياتها ، بدليل انكم قلتم : إنه يجب حصول ذات الله تعالى فى جهة فوق و يمتنع حصول ذاته فى سائر الجهات، فلولا ان جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات فى هذه الخاصة وهذا الحكم . (×)

والجواب عن هذه الحجة وامثالها ينبنى على مقامين : (المقام الأول) قول من يقول انه نفسه تعالى فوق العرش ، ويقول انه ليس بجسم ولامتحيز . كما ذكر ابن كلاب والأشعرى و كثير من الصفاتية . والمنازعون لهم فى كونه فوق العرش

---

(١) جـ ٢ ص ٢٧٣ - ٢٤٧ .

(٢) منهاج الأول ص - ٢٤٧ .

(×) ص ٣٠ .

الرازي يجعل الحيز وجوديا تارة ، وعدميا اخرى !

كالرازي ومتأخري الأشعرية وكالمعتزلة يدعون ان هذا تناقض مخالف للضرورة العقلية - الى ان قال :

واما (المقام الثانى) فهو مقام من سلم له أنه فوق العرش ، وهو متحيز ، وله حد ، ونهاية ، ويطلق عليه ايضاً لفظ « الجهة » فان أهل الاثبات متنازعون فى لفظ « الجهة » وفى ذلك نزاع بين اصحاب الامام احمد وغيرهم ، كما أنهم متنازعون فى اسم « الحد » أيضاً ، فنقول على هذا التقدير فالكلام على هذا من وجوه :

الأول ان كلام هذا وغيره فى الحيز هل هو أمر وجودي؟ أو عدمي؟ أو إضافى؟ مضطرب متناقض ؛ فانه وان كان قد قرر هنا انه وجودي فقد قرر فى غير هذا الموضع انه عدمي ، ويكفي نقض كلامه بكلامه ، فانا قد اعتمدنا هذا مرات ، فان هذا موجود فى عامة هؤلاء تحقيقا لقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) بخلاف الحق الذى يصدق بعضه بعضا ، فقد ذكر فى « البرهان الرابع » بعد هذا نقض هذا ، فقال : (الرابع) وهو أنا نعلم بالضرورة ان الأحياز بأسرها متساوية ، لأنها فراغ محض وخلاء صرف ، واذا كانت بأسرها متساوية يكون حكمها واحدا ، وذلك يمنع من القول بأنه تعالى واجب الاختصاص ببعض الأحياز على التعيين. فإن قالوا : فلم لا يجوز ان يكون اختصاصه بجهة فوق أولى ؟ قلنا : هذا باطل لوجهين : (أحدهما) انه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض ، فلم يكن هناك فوق ولا تحت ، فبطل قولكم . (الثاني) انه لو كان الفوق متميزا عن التحت بالتميز الذاتى لكانت الجهات أموراً وجودية ممتدة قابلة للانقسام وذلك يقتضى تقدم الجسم ، لأنه لا معنى بالجسم الا ذلك، فهذا تصريح فى أنها مختلفة فى الحقائق ، وانها خلاء صرف وفراغ محض ، وهذا يناقض ماذكره هنا . ومن لم يكن لسانه وراء قلبه كان كلامه كثير التقلب والتناقض ! ! (١)

(١) نقض التأسيس المخطوط من جواب البرهان الثاني ص ٤٧ تأسيس القديس .

تقريره هنا لكون الحيز امراً موجوداً لا معدوماً

قال الرازي : وأيضا فلأنا نقول : هذا الجسم حصل في هذا الحيز بعد ان كان حاصلا في حيز آخر ، فهذه الأحياز معدودة متباينة متعاقبة . والعدم المحض لايكون كذلك . فثبت أن هذه الأحياز أمور متخالفة بالحقائق ، متباينة بالعدد، وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون عدماً محضاً ، فكان امراً موجوداً . واذا ثبت هذا دخل تحت قوله تعالى : (كل شيء هالك الا وجهه) واذا هلك الحيز والجهة بقي ذات الله تعالى منزها عن الحيز . وبقية الكلام قد تقدمت . (×) . (١)

الحيز تارة يراد به امراً موجوداً ، وتارة يراد به امراً معدوماً . اذا اريد به امراً معدوماً لم يكن هناك شيء متروك او مطلوب

واما قوله : ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالمتروك مغاير لامحالة للمطلوب . فيقال ان كان الانتقال في أجسام العالم الموجودة فهذه أمور وجودية . و إن كان فيما ليس كذلك فلانسلم ان هناك شيء يكون متروكا ومطلوباً أصلا(٢) بل الأحياز الموجودة لايكون المنتقل فيها طالبا لحيز دون حيز ؛ بل قصده شيء آخر . فكيف يجب ان يكون كل منتقل ومتحرك طالبا لحيز وجودي يكون فيه وتاركا لحيز وجودي ؟! (٣)

« الحجة الخامسة عشرة » على أنه ليس على العرش

قال ابو عبدالله الرازي « الحجة الخامسة عشرة » قوله تعالى : (هو الأول والآخر) فهذا يقتضي ان يكون ذاته متقدما في الوجود على كل ماسواه ، وان يكون متأخراً في الوجود عن كل ماسواه ؛ وذلك يقتضي انه كان موجوداً قبل الحيز والجهة ، ويكون موجوداً بعد فناء الحيز والجهة . واذا ثبت هذا فالتقريب ماذكرناه في الحجة الثالثة عشرة والرابعة عشرة . (×)

(×) ص ٣٠ — ٣١ .

(١) قلت : وهو قوله : « فاذا ثبت ذلك امتنع أن يكون الآن في جهة ، » والا لزم وقوع التغير في الذات ص ٣٠ من تأسيسه . وتقدم جوابه هناك .

(٢) قلت : فضلا عن أن تكون حقائق مختلفة كما ذكر هنا .

(٣) نقض التأسيس المخطوط ص ٣٣ . قلت : واذا بطلت المقدمة بطلت النتيجة .

جوابان لأهل الاثبات عن هذه الحجة

قال الشيخ رحمه الله فى شرح حديث عمران بن حصين « كان الله ولم يكن شيء قبله ، وهو الآن على ما عليه كان » وهذه الزيادة وهو قوله « وهو الآن على ماعليه كان » كذب مفترى على رسول الله ﷺ — الى ان قال :— وهذه الزيادة الالحادية قصدبها المتكلمة المتجهمة نفي الصفات التى وصف بها نفسه من استوائه على العرش ونزوله الى السماء الدنيا وغير ذلك، فقالوا : كان فى الأزل ليس مستوياً على العرش وهو الآن على ماعليه كان فلا يكون على العرش ؛ لما يقتضي ذلك من التحول والتغير.

ويجيبهم اهل السنة والاثبات بجوابين معروفين (أحدهما) ان المتجدد نسبة واضافة بينه و بين العرش بمنزلة المعية ، و يسميها ابن عقيل الاحوال . وتجدد النسب والاضافات متفق عليه بين جميع اهل الارض من المسلمين وغيرهم اذ لا يقتضى ذلك تغيراً ولا استحالة . (والثاني) ان ذلك وان اقتضى تحولا من حال الى حال ومن شأن الى شأن فهو مثل مجيئه واتيانه ونزوله وتكليمه لموسى ، واتيانه يوم القيامة فى صورة ، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص ، وقال به اكثر اهل السنة والحديث وكثير من أهل الكلام وهو لازم لأهل الفرق . (١)

«الحجة السادسة عشرة» على نفي الفوقية

قال الرازى : « الحجة السادسة عشرة » قوله تعالى : (واسجد واقترب) ولو كان فى جهة الفوق لكانت السجدة تفيد البعد عن الله تعالى لا القرب منه ، وذلك خلاف الأصل . (+)

سئل الشيخ رحمه الله عن العرش هل هو كروي ؟ واذا كان كرويا والله محيط به فما فائدة ان العبد يقصد العلو حين دعائه وعبادته دون

---

(١) ج ٢ ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ج ٨ ص ٢٢١ ، ٢٢٢ . وتقدم بعض هذا النقل كما تقدم بطلان قولهم بفناء العرش ، وبطلان القول بأنه اذا كان مستوياً على العرش كان محتاجاً اليه في جواب « الحجة الثالثة عشرة » و « الرابعة عشرة » فهو جواب لهذه الحجة أيضاً ، وكذلك ابطال احتجاجهم بما في أسمائه من الدلالة على الغنى على نفي هذه الصفات .

(×) ص ٣١ .

التحت ؟ فقال : الجواب عن هذا السؤال بثلاث مقامات : (الاول) انه لم يثبت ان العرش فلك مستدير . (الثـانى) ان العرش والعالم بالنسبة الى الله فى غاية الصغر ، سواء كان كروياً أولا . (الثالث) لو قدر أنه كروي فهو فوق المخلوقات مطلقاً — الى أن قال :

قصد العلو في الدعاء اقرب الى المدعو من قصد سائر الجهات

واذا كان الأمر كـذلك فاذا قدر ان العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلاها وسقفها وهو فوقها مطلقا ، فلا يتوجه اليه والى مافوقه الانسـان الا من العلو لامن جهاته الباقية أصلا ، ومن توجه الى الفلك التاسع أو الثامن أو غيره من الأفلاك من غير جهة العلو كان جاهلا باتفاق العقلاء ، فكيف بالتوجه الى العرش أو الى مافوته ؟ ! والله تعالى محيط بالمخلوقات كلها إحاطة تليق به ؛ فان السموات السبع والأرض فى يده أصغر من الحمصة فى يد أحدنا . الى ان قال :

وهذا السؤال إنما ورد لتوهم المتوهم ان نصف الفلك يـكون تحت الأرض وتحت ماعلى وجه الأرض من الآدميين والبهائم ، وهذا غلط عظيم ، فلو كان الفلك تحت الأرض من جهة لـكان تحتها من كل جهة ، فكان يلزم ان يكون الفلك تحت الأرض مطلقا ، وهذا قلب للحقائق ، إذ الفلك هـو فوق الأرض مطلقا . وأهل الهيئة يقولون : لو أن الأرض مخروقة الى ناحية أرجلنـا والقي فى الخرق شيء ثقيل كالحجر ونحوه لـكان ينتهى الى المركز ، حتى لو ألقي من تلك الناحية حجر آخر للتقيـا جميعـاً فى المركز ، ولو قدر ان انسانين التقيا فى المركز بدل الحجرين للتقت رجلاهما ، ولم يـكن احدهما تحت صاحبه ، بل كلاهما فوق المركز ، وكلاهما تحت الفلك — الى أن قال :

واذا كان مطلوب احدهما مافوق الفلك لم يطلبه الا من الجهة العليا ؛ لم يطلبه من جهة رجليه او يمينه أو يساره لوجهين : (أحدهما) ان مطلوبه من الجهة العليا

اقرب اليه من جميع الجهات ؛ فلو قدر رجل أو ملك يصعد الى السماء او الى مافوق كان صعوده مما يلي رأسه أقرب اذا أمكنه ذلك ، ولا يقول عاقل إنه يخرق الأرض ثم يصعد من تلك الناحية — الى أن قال : — ولو أن رجلاأراد أن يخاطب الشمس والقمر فانه لايخاطبه إلا من الجهة العليا ، مع ان الشمس والقمر قد تشرق وقد تغرب فتنحرف عن سمت الرأس ، فكيف بمن هو فوق كل شيء دائما لايأفل ولايغيب سبحانه وتعالى ؟ ! (الوجه الثاني) انه اذا قصد اسفل بدون علو كان ينتهي قصده الى المركز ، وأن قصده امامه أو راءه او يمينه أو يساره من غير قصد العلو كان منتهى قصده اجزاء الهواء ؛ فلابد له من قصد العلو ضرورة ، سواء قصد مع ذلك هذه الجهات أو لم يقصدها : ولو فرض انه قال أقصد من اليمين مع العلو أو من السفل مع العلو كان بمنزلة من يقول : أريد ان احج من المغرب فأذهب الى خراسان ثم اذهب الى مكة ؟ ! (١)

« الحجة السابعة عشرة » على نفي الجسمية

قال الرازي : « الحجة السابعة عشرة » قوله تعالى : (فلاتجعلوا لله انداداً) والند المثل ، ولو كان تعالى جسما لكان مثلا لكل واحد من الأجسام ؛ لماسنبين إن شاءالله تعالى أن الأجسام كلها متماثلة . فحينئذ يكون الند موجوداً على هذا التقدير ، وذلك على مضادة هذا النص . (+)

قال شيخ الاسلام رحمه الله تعالى : وأما « التمثيل » فقد نطق الكتاب بنفيه عن الله فى غير موضع كقوله تعالى : (ليس كمثله شيء) وقوله : (هل تعلم له سمياً) وقوله : (ولم يكن له كفواً أحد) وقوله : (فلا تجعلوا لله انداداً) وقوله : (فلا تضربوا لله الأمثال) ولكن وقع فى لفظ « التشبيه » اجمال — الى ان قال

التنديد الذي يجب نفيه عن الله

---

(١) ملخص « رسالة الاحاطة » (العرشيه) ج ٦ ص ٥٦٧ — ٥٨٤ . وتاتي أيضاً بقية الجواب عند قول الرازي : « البرهان الخامس » ص ٥٦ ، ٥٧ من تأسيسه .

(+) ص ٣١ .

فان التشبيه الذى يجب نفيه عن الرب تعالى اتصافه بشيء من خصائص المخلوقين كما ان المخلوق لايتصف بشيء من خصائص الخالق ، وأن يثبت للعبد شيء يماثل فيه الرب . واما إذا قيل : حي ، وحي . وعالم ، وعالم . وقادر ، وقادر . وقيل : لهذا قدرة ، ولهذا قدرة . ولهذا علم ، ولهذا علم : كان نفس علم الرب لم يشركه فيه العبد ، ونفس علم العبد لايتصف به الرب تعالى عن ذلك ، وكذلك فى سائر الصفات — الى ان قال : — وان اراد به من جعل صفات الرب مثل صفات العبد فهؤلاء مبطلون ضالون . (١)

القرآن لا يطلق « المثل » على كل جسم ، النزاع في تماثل الأجسام

واما احتجاجهم بقولهم : الاجسام متماثلة . فهذا ان كان حقا فهو تماثل يعلم بالعقل ؛ ليس فيه أن اللغة التى نزل بها القرآن تطلق لفظ « المثل » على كل جسم ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول إن السماء مثل الأرض ، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل الأنهار . (٢)

ومن العجب ان كلامه وكلام أمثاله يدور فى هذا الباب على تماثل الأجسام وقد ذكر النزاع فى تماثل الأجسام ، وان القائلين بتماثلها من المتكلمين بنوا ذلك على انها مركبة من الجواهر المنفردة وان الجواهر متماثلة ، ثم إنه فى «مسألة تماثل الجواهر » ذكر انه لادليل على تماثلها . فصارا أصل كلامهم الذى ترجع اليه هذه الأمور كلاما بلا علم ؛ بل بخلاف الحق ، مع أنه كلام فى الله تعالى ، وقد قال تعالى : (قل انما حرم ربي الفواحش ماظهر منها وما بطن ، والاثم ، والبغي بغير الحق ، وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) وقال عن الشيطان : (إنما يأمركم بالسوء والفحشاء ، وان تقولوا على الله مالا تعلمون) . (٣)

---

(١) تقدم هذا النقل .
(٢) منهاج ، الأول ص ٢٤٢ .
(٣) العقل والنقل ، جزء (٤) ص ١٤٨ وانظر ص ١٧٤ ، ١٧٢ من المنهاج الجزء الأول ، والتدمرية « القاعدة السادسة » .

« الحجة الثامنة عشرة » انه لو كان فوق العرش لكان العرش قديماً معه

قال ابو عبدالله الرازى : « الحجة الثامنة عشرة » الحديث المشهور وهو ما روي « ان عمران بن الحصين قال يا رسول‌الله : أخبرنا عن اول هذا الأمر ؟ فقال : كان الله ولم يكن معه شيء » وقد دللنا مراراً كثيرة على انه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان ذلك الحيز شيئاً موجوداً معه، وذلك على نقيض هذا النص . (×)

الثابت من ألفاظ الحديث : « ولم يكن شيء قبله »

قال الشيخ رحمه الله : الوجه الثالث أنه قال: «كان الله ولم يكن شيء قبله» وقد روي « معه » وروي « غيره » والألفاظ الثلاثة فى البخارى ، والمجلس كان واحدا ، وسؤالهم وجوابه كان فى ذلك المجلس ، وعمران الذى روى الحديث لم يقم منه حين انقضى المجلس ، بل قام لما أخبر بذهاب راحلته قبل فراغ المجلس ، وهو المخبر بلفظ الرسول: فدل على أنه انما قال أحد الألفاظ والآخران رويا بالمعنى وحينئذ فالذى ثبت عنه لفظ « القبل » فانه قد ثبت فى صحيح مسلم عن ابي هريرة ، عن النبي ﷺ انه كان يقول فى دعائه : « انت الاول فليس قبلك شيء وانت الآخر فليس بعدك شيء ، وانت الظاهر فليس فوقك شيء وانت الباطن فليس دونك شيء » وهذا موافق ومفسر لقوله تعالى : (هو الاول والآخر والظاهر والباطن) . واذا ثبت فى هذا الحديث لفظ « القبل » فقد ثبت ان الرسول ﷺ قاله ، واللفظان الآخران لم يثبت واحد منهما ابداً ، وكان اكثر اهل الحديث انما

ليس في الحديث تعرض لابتداء الحوادث ولا لأول مخلوق

يروونه بلفظ القبل « كان الله ولاشيء قبله » مثل الحميدي والبغوى وابن الأثير وغيرهم . واذا كان انما قال : « كان الله ولم يكن شيء قبله » لم يكن فى هذا اللفظ تعرض لابتداء الحوادث ولالأول مخلوق مطلقاً ؛ بل ولافيه الاخبار بخلق العرش والماء وان كان ذلك كله مخلوقاً كما اخبر به فى مواضع أخر ؛ لكن فى جواب

(×) ص ٣٢ ، ٣٣ .

اهل اليمن انما كان مقصوده اخباره اياهم عن بدء خلق السموات والأرض ومابينهما وهي المخلوقات التى خلقت فى ستة أيام ؛ لابابتداء ماخلقه الله قبل ذلك . (١)

قوله : « لو كان البارى ازلا وابدا مختصا بالحيز والجهة لـكان الحيز والجهة موجودان فى الازل ، فيلزم اثبات قديم غير الله ، وذلك محال باجمـاع المسلمين » يقال له : هؤلاء ان قالوا بانه مختص بحيز وجودى ازلا وابداً فليس ذلك عندهم شيئاً خارجا عن مسمى الله ، كما ان الحيز الذى هو نهايات المتحيز وحدوده الداخلة فيه ليس خارجا عنه بل هو منه ، وعلى هذا التقدير فيكون اثباتهم لقدم هذا الحيز كاثبات سائر الصفاتية للصفات القديمة من علمه وقدرته وحياته ؛ لافرق بين تحيزه و بين قيامه بنفسه وحياته وسائر صفاته اللازمة ، والحيز مثل الحياة ؛ بل ابلغ منه فى لزومه للذات (٢) الى ان قال : ثم إن هذه الحجة التى ذكرها من لزوم اثبات قديم غيرالله تعالى مشهورة من حجج النفاة للصفات . (٣)

« الحجة التاسعة عشرة » لو كان في جهة العلـو لكانت قديمة معه

قال ابو عبدالله الرازى « الحجة التاسعة عشرة » روي ان النبي ﷺ قيل له: أين كان ربنا ؟ قال كان فى عماء ليس تحته ماء ولا فوقه هواء . فقيل « العماء » بالمد الغيم الرقيق . واما « العمى » بالقصر فهو عبارة عن الحـالة المضادة للبصر . فقال بعض العلماء : يجب أن تكون الرواية الصحيحة هي الرواية بالقصر ، وحينئذ يدل على نفي الجهة ؛ لأن الجهة اذا لم تكن موجودة لم تكن مرئية ، فامكن جعل العمى عبارة عن عدم الجهة ، و يتأكد هذا بقوله عليه السلام : « ليس تحته ماء ولا فوقه هواء » . (×)

---

(١) ج ١٨ ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

(٢) وتقدم في الجواب عن حجته الخامسة : أنه ان أريد بالحيز شيء منفصل عنه كالعرش والغمام فذاك شيء آخر لا يلزم . وانظر ج ٦ ص ٣٩ .

(٣) « نقض التأسيس المصور » من الجواب عن البرهان الثاني ص ٤٧ .

(×) ص ٣٢ .

قال الشيخ رحمه الله : وحديث أبى رزين رواه احمد والترمذى وغيرهما قال الترمذى : حدثنا احمد بن منيع ، قال حدثنا يزيد بن هارون ، أنبانا حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء ، عن وكيع بن عدس ، عن عمه ابى رزين قال : «قلت يارسول الله اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه ، قال كان فى عماء ماتحته هواء ومافوقه هواء ثم خلق عرشه على الماء » فهذا الحديث فيه بيان أنه خلق العرش قبل السموات والأرض . واما قوله : «فى عماء» فعلى ما ذكره يزيد بن هارون ورواه عنه أحمد بن منيع وقرره الترمذى من ان معناه : ليس معه شيء . فيكون فيه دلالة على ان الله كان وليس معه شيء .

ثم لودل على وجود موجود على قول من يفسر « العماء » بالسحاب الرقيق لم يكن فى ذلك دليل على قول الدهرية بقدم ما ادعوا قدمه ، ولا بأن مادة السموات والأرض ليستا مبدعتين ، وذلك ان الله سبحانه وتعالى أخبر فى كتابه بابتداء الخلق الذى يعيده ، وأخبر بخلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام فى غير موضع ، وجائت بذلك الأحاديث الكثيرة ، واخبر أيضا أنه يغير هذه المخلوقات . (١)

دعوى الرازي ان مجموع ماذكره من الآيات والأخبار يدل على نفي العلو والاستواء

قوله « واعلم ان هذه الوجوه التى ذكرناها بعضها قوي و بعضها ضعيف ، و كيفما كان الأمر فقد ثبت أن فى القرآن والاخبار دلائل كثيرة تدل على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة . و بالله التوفيق . (×)

قال الشيخ : وقد بسط الكلام على هذه الامور فى مواضع ، و بين ان ماينفيه نفاة الصفات التى نطلق بها الكتاب والسنة من علو الله على خلقه وغير

---

(١) ص ١٥٣ ــ ١٥٥ من هذا المجلد باختصار . وانظر جـ ٥ ص ٥٥ حيث ذكر أن ابن أبي زمنين ذكر عن الخليل ان العماء هو اسحاب الكثيف المطبق ، وجـ ٢ ص ٢٧٥ .

(×) ص ٣٢ .

ذلك كما انه لم ينطق به كتاب ولا سنة ، ولا قال بقولهم احد من المرسلين ، ولا الصحابة والتابعين فلم يدل عليه أيضا دليل عقلي؛ بل الادلة العقلية الصريحة موافقة للأدلة السمعية الصحيحة ؛ ولكن هؤلاء ضلوا بالفاظ متشابهة ابتدعوها . ومعاني عقلية لم يميزوابين حقها وباطلها . وجميع البدع كبدع الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية لها شبه فى نصوص الأنبياء ، بخلاف بدعة الجهمية النفاة فانه ليس معهم فيها دليل سمعي أصلا ؛ ولهذا كانت آخر البدع حدوثاً فى الاسلام ، ولما احدثت [أطلق] السلف والأئمة القول بتكفير اهلها لعلمهم بان حقيقة قولهم تعطيل الخالق ولهذا يصير محققوهم الىمثل فرعون مقدم المعطلة، بل و ينتصرون له و يعظمونه.(١)

جميع البدع لها شبه في نصوص الأنبياء الا بدعة الجهمية ، بيان فساد أقوالهم من أعظم الجهاد

والمبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة باقوالهم ، و بيان فسادها أحد ركني الحق ، واحد المطلو بين ؛ فان هؤلاء لو تركوا نصوص الأنبياء لهدت وكفت ، ولكن صالوا عليها صول المحاربين لله ولرسوله ، فاذا دفع صيالهم و بين ضلالهم كان ذلك من أعظم الجهاد فى سبيل الله . (٢)

(الفصل الثالث) في اقامة الدلائل العقلية على انه تعالى ليس بمتحيز البتة

قال ابو عبدالله الرازى : (الفصل الثالث) فى اقامة الدلائل العقلية على انه ليس بمتحيز البتة .

اعلم انا اذا دللنا على أنه تعالى ليس بمتحيز فقد دللنا على انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر فرد ؛ لأن المتحيز إن كان منقسماً فهو الجسم ، وان لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد.(×)

الرازي يجعل الشيىء مقدمة في اثبات نفسه. وهذه هي المصادرة

---

(١) منهاج ، الأول ص ٢٥١ .

(٢) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٧٥ .

قلت : وهنا انتهى الفصل الثاني في تقرير الدلائل السمعية على أنه منزه عن الجسمية والحيز والجهة .

(×) ص ٣٢ .

يقال له : قد تقـــدم ان « الحيز » قد يراد به مايحوز الشيء وهي نهايتـه وحدوده الداخلة فيه . وقد يراد به الشيء الذي يكون منفصلا عنه وهو محيط به ، وكلاهما أمر وجودي . وقد يراد بالحيز ما هو تقدير المـكان ، وهذا هو الحيز عند كثير من أهل الـكلام الذين يفرقون بين لفظ الحيز والمـكان . والحيز على هذا أمر عدمي كما تقدم تقرير ذلك . (١)

فاذا قال : اذا كان متحيزاً فالمتحيزات مماثلة له كان هذا مصـــادرة على المطلوب ؛ لأن نفي كونه جسماً بناءا على نفي الجوهر ، ونفي الجوهر بناءا على نفي التحيز ، والمتحيز هو الجسم أو الجوهر ، فيـكون قد جعل الشيء مقدمة في اثبات نفسه وهذه هي المصادرة . (٢)

«البرهان الأول» انه لو كان متحيزاً لكان مماثلا لسائر المتحيزات في تمام الماهية

قوله : « فنقول الذي يدل على أنه تعـــالى ليس بمتحيز وجوه : (البرهان الأول) أنه تعالى لو كان متحيزاً لـكان مماثلا لسائر المتحيزات في تمام الماهيـة ، وهذا ممتنـع . (×)

جواب أهل الاثبات عن هذه الحجة

فيقال : هذه الحجة قد تقدم الـكلام على موادها غيره مرة ، والـكلام عليها من المقامين المتقدمين : (أحـدهما) قول من يقول إنه فوق العرش وهو مع ذلك ليس بجسم ولا هو متحيز ، كما ذكرنا أن هذا قول طوائف كثيرة من أهل الـكلام والفقهاء ومن تبعهم من أهل الحديث والصوفيـة وغيرهم ، وهذا قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وغيرهم . فعلى هـــذا

---

(١) نقض التأسيس المخطوط في الجواب عن البرهان الرابع ، ويأتي في المجلد الثاني .

(٢) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٢٧ . ويأتي في الجواب عن قوله بأن المتحيز ان كان منقسماً فهو الجسم ، وان لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد ص ٣٨ من تأسيسه .

(×) ص ٣٣ .

لايلزم من نفي كونه متحيزاً نفي كـونه على العرش ، وتقدم مافى ذلك من دعوى الضرورة من الجـانبين . (المقـام الثاني) من لاينفي ذلك ، بل يسلم اثباته ؛ أولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات . والـكلام فى هذا المقـام من وجوه : (أحدها) لانسلم انه لوكان مختصاً بشيء من الأحياز والجهـات لـكان مساويا للمتحيزات ، وماذكروه من الحجة مبني على تماثل المتحيزات ، وقد تقـدم ابطال ذلك بما لاحاجة الى اعادته ؛ وأن القول بتماثلها من أضعف الأقوال ، بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء . (١)

وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن اثبات الصفات مستلزم للتجسيم والأجسام متماثلة . والمثبتون يجيبون على هذا تارة بمنع المقدمة الأولى ، وتارة بمنـع المقدمة الثانية ، وتارة بمنع كل من المقدمتين ، وتارة بالاستفصال، ولاريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل ، سواء فسروا « الجسم » بما يشار اليه ، أو بالقائم بنفسـه ، أوبالموجود، أو بالمركب من الهيولى والصورة ونحو ذلك. فاما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة ، وعلى انها متماثلة : فهذا يبنى على صحة ذلك ، وعلى اثبـات الجوهر المفرد ، وعلى أنه متماثل. وجمهور العقلاء يخالفونهم فى ذلك. الى أن قال : ولهذا يقول هؤلاء : ان الشيئين لايشتبهان من وجه ويختلفان من وجه ، وأكثر العقلاء على خلاف ذلك . (٢)

قوله : يمتنع ان يكـون مساويـة لسائر المتحيزات فيعموم المتحيزية ومخالفـة لهـا فـى ماهيتـه المخصوصة

قوله : « فيفتقر هنا الى بيان انه يمتنع ان يـكون مساوياً لسائر المتحيزات فى عموم المتحيزية ، ومخالفا لها فى ماهيته المخصوصة . فنقول الدليل على ان ذلك ممتنع هو أن بتقدير أن يـكون مساويا لسائر المتحيزات فى عمـوم المتحيزية ،

(١) نقض التأسيس المخطوط من جواب البرهان السادس ص ٥٧ من تأسيسه .

(٢) تدمرية ص ٧٥ ، ٧٦ .

ومخالفا لهافى الخصوصية كان مابه الاشتراك مغايراً لامحالة لمابه الامتياز فحينئذ يكون عموم المتحيزية مغايراً لخصوص ذاته المخصوصة ، وحينئذ نقول: إما أن يكون الذات هي المتحيزية ،و يكون المتحيزية صفة لتلك الذات. و إما ان يقال: المتحيزية صفة، وتلك الخصوصية هي الذات. أما القسم الأول فانه يقتضى حصول المقصود ؛ لأنه اذا كان مجرد المتحيزية هو الذات ، وثبت أن مجرد المتحيزية أمر مشترك فيه بينه وبين سائر المتحيزات، فحينئذ يحصل منه ان بتقدير أن يكون تعالى متحيزاً كانت ذاته مماثلة لذوات سائر المتحيزات وليس المطلوب الا ذلك. واما «القسم الثانى» وهو أن يقال: الذات هي تلك الخصوصية ، والصفة هي المتحيزية . فنقول هذا محال ؛ وذلك لأن تلك الخصوصية من حيث انها هي هي مع قطع النظر عن المتحيزية ، أما أن يكون لها اختصاص بالحيز ، واما ان لايكون كذلك . والأول محال ، لأن كل ما كان حاصلا فى حيز وجهة على سبيل الاستقلال كان متحيزاً ، فلو كانت تلك الخصوصية التي فرضناها خالية عن التحيز حاصلة فى الحيز لكان الخالي عن التحيز متحيزاً وذلك محال : وأما « القسم الثانى » وهو أن يقال : ان تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياز والجهات . فنقول أنه يمتنع ان تكون المتحيزية صفة قائمة بها لأن تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الاحياز والجهات ، والمتحيزية امر لا يعقل الا أن يكون حاصلا فى الجهات ، والشيء الذى يجب ان يكون حاصلا في الجهات يمتنع ان يكون حاصلا فى الشيء الذي يمتنع حصوله فى الجهة ، واذا لم تكن المتحيزية صفة للشيء كان نفس الذات ، وحينئذ يلزم أن يكون الأشياء المتساوية فى المتحيزية متساوية فى تمام الذات. فثبت بما ذكرنا ان المتحيزات يجب ان تكون كلها متساوية في تمام الماهية ، وهذا برهان قاطع فى تقرير هذه المقدمة . (+)

(×) ٣٣ ، ٣٤ .

المشترك صفة المقدر لا نفسه ، والمشترك والمميز يجوز أن يكونا سواءاً بالنسبة الى الذات ، وان قيل انه الذات فليس هو تمام الحقيقة

قد قدمنا أن هذا المشترك وهو المقدار صفة المقدر قائم به ؛ لا نفس المقدر وحقيقته ، قال تعالى : (وكل شيء عنده بمقدار) وقال : (قد جعل الله لكل شيء قدرا) فجعل المقدار القدر للأشياء ؛ لم يجعل ذلك أعيان الأشياء أو ذواتها ، كما قال تعالى : (وما ننزله الا بقدر معلوم) . و بينا ان كل واحد من المشترك والمميز يجوز أن يكونا سواءا بالنسبة الى الذات الموصوفة بهما ، فليس جعل أحدهما ذاتاً والآخر صفة بأولى من العكس . و بينا أنه وان قيل انه الذات فليس هو تمام الحقيقة ؛ بل الحقيقة موافقة لما به الاشتراك وما به الامتياز ، فالمتحيز وان كان جنساً كما قيل فى الجوهر بالجنس لا يجب أن يكون مماثل الأنواع ؛ فإن التماثل يحتاج الى الاشتراك فى جميع الصفات الذاتية ، وهو قد سلم أن المتحيزات مختلفة فى الصفات ؛ فيجوز أن يكون كل جسم وان كان التقدير ذاته فله صفات ذاتية مختصة به ، كما يقول من يقول من المتكلمين المنطقيين وغيرهم : إن الجوهر جنس ، وتحته أنواع اضافية ، وتحت كل نوع انواع الى النوع الشامل الخاص الذى تتفق أفراده فى تمام الماهية الحقيقية . (١)

قوله : لأن من حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم

قال الرازي : وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام فى تمام الماهية لوجوه : (الأول) أن من حكم المتماثلين الاستواء فى جميع اللوازم ، فيلزم من قدم ذات الله تعالى قدم سائر الأجسام ، أو من حدوث سائر الاجسام حدوث ذات الله تعالى ، وذلك محال . (الثانى) : أن المثلين يجب استواؤهما فى جميع اللوازم ، فكما صح على سائر الأجسام خلوها عن صفة العلم والقدرة والحياة وجب أن يصح على ذاته الخلو عن هذه الصفات ، فحينئذ يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته من الجائزات . واذا كان الأمر كذلك امتنع

---

(١) نقض التأسيس من الجواب عن برهانه السادس ص ٥٧ من تأسيسه . وانظر العقل والنقل جزء (٤) ص ١١٦ .

كون تلك الذات موصوفا بالحياة والعلم والقدرة الا بايجاد موجد وتخصيص مخصص ، وذلك يقتضي احتياجه إلى الاله ، فحينئذ كل ما كان جسماً كان محتاجاً الى الاله ، وهذا يقتضي أن الاله يمتنع أن يكون جسماً . (×)

اذا كان القدر المشترك لايستلزم اثبات ما يمتنع على الرب ولانفي مايستحقه لم يكن ممتنعاً

فإن قيل : إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه من ذلك الوجه أو وجب له ما وجب له وامتنع عليه ما امتنع عليه ؟ قيل : هب أن الأمر كذلك؛ ولكن اذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم اثبات ما يمتنع على الرب سبحانه ، ولا نفي ما يستحقه : لم يكن ممتنعاً ، كما اذا قيل : إنه موجود حي عليم سميع بصير وقد سمى بعض عباده حياً سميعا عليما بصيرا . قيل لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعاً على الرب تعالى؛ فإن ذلك لا يقتضي حدوثاً ، ولا إمكاناً ولا نقصاً ، ولا شيئاً مما ينافي صفات الربوبية ؛ وذلك أن القدر المشترك هو مسمى الوجود ، أو الموجود ، أو الحياة أو الحي ، أو العلم أو العليم ، أو السمع أو البصر ، أو السميع أو البصير ، أو القدرة أو القدير . والقدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر ، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث ، ولا فيما يختص بالواجب القديم ، فانما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه . فاذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال كالوجود والحياة والعلم والقدرة ولم يكن فى ذلك شيء مما يدل على خصائص المخلوقين كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق لم يكن فى اثبات هذا محذور أصلا ؛ بل اثبات هذا من لوازم الوجود ، فكل موجودين لابد بينهما من مثل هذا ، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود ؛ ولهذا لما اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة . (١)

(×) ٣٤ - ٣٥ .

(١) تدمرية ص ٧٧ - ٧٩ .

وذلك لا ينافي ماذكروه من دليل حدوث الأجسام لو كان صحيحا

و يقال له كل جسم فانه مختص بحيزه ، وحيزه الذي هو جـوانبه ونهايته وحدوده الداخل فى مسماه ، فعلم أن ذلك لا ينافى ماذ كروه من دليل حدوث الأجسام مع أن ذلك الدليل لا نرتضيه لا لهذا لـكن لمعاني أخر . ومع ان المنازعين له الذين يقولون انه جسم أوله حد وقدر ينازعون فى حدوث كل ما كان جسما أوله حـد وقدر ، يقولون دعوى حدوث جميع هذا مثل دعوى حدوث كل ذات ، أو كل موصوف ، أو كل صفة وموصوف ، أو حدوث كل قائم بنفسه ، أو كل موجود ونحو ذلك . (١)

قوله : فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب ان يكون ذاته كذلك

قال الرازي : « الثالث » أنه لما كان ذاته تعالى مسـاو ية لذوات سائر المتحيزات فكما صح فى سائر المتحيزات كونها متحر كة تارة وسـا كنة أخرى وجب أن يـكون ذاته أيضا كذلك . فعلى هذا التقـدير يلزم ان يـكون ذاته تعالى قابلة الحر كة والسكون ، و كل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثا لما ثبت فى تقرير هذه الدلائل في مسئلة حدوث الأجسام ، ولما كان محدثا وحدوثه محال ، فـكونه جسما محال . (+)

كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون يجب التفريق بين حدوث النوع وحدوث الآحاد

و يقول له الخصم : هب انك تقول لا بد له اذا كان متحيزا من الحر كة والسكون ، فنحن نقول أن كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحر كة والسكون ؛ فإنه إما أن يـكون منتقلا ، أو لا يكون منتقلا ؛ فان كان منتقـلا فهو متحرك ، والا فهو سا كن . والحر كة الاختيـارية للشيء كمال له كالحياة ونحوهـا ، فاذا قدر نا ذاتين احداهما تتحرك باختيارها والأخرى لا تتحرك اصلا كانت الأولى أ كمل .

---

(١) نقض التأسيس من جواب البرهان الرابع ص ٥٤ من تأسيسه .

(×) ص ٣٥ ، ٣٦ .

ويقول الخصم : قولك الحركة حادثة . قلت حادثة النوع ؟ أو الشخص ؟ الأول ممنوع ، والثانى مسلم . قولك مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ان اريد به مالا يخلو عن نوعها فممنوع ، والثانى لايضر . وانت لم تذكر حجة على حدوث نوع الحركة الا حجة واحدة وهو قولك الحادث لايكون أزليا ، وهي ضعيفة كما عرف ، اذ لفظ الحادث يراد به النوع ، ويراد به الشخص . (١)

قوله : وكما صح على سائر الأجسام الاجتماع والافراق وجب ان يصح على تلك الأجزاء الخ

قال الرازى « الرابع » : انه لو كان جسما لكان مؤتلف الأجزاء ، وتلك الأجزاء تكون متماثلة بأعيانها ، وهي أيضا مماثلة لأجزاء سائر الأجسام ، وعلى هذا التقدير كما صح الاجتماع والافتراق على سائر الأجسام وجب أن يصح على تلك الأجزاء ، وعلى هذا التقدير لابد له من مركب ومؤلف ، وذلك على إله العالم محال . (+)

الاجتماع والافتراق مبني على مسألة الجوهر الفرد ، وأكثر الطوائف انكروا تركيب الأجسام منه

وأما « الاجتماع » و « الافتراق » فهو مبني على مسئلة الجوهر الفرد ، ومن قال ان الاجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة وهم اكثر الطوائف لم يقل بأن الجسم لايخلو من الاجتماع والافتراق ؛ بل الجسم البسيط عنده واحد ، سواء قبل الافتراق أولم يقبله ، وكذلك اذا قدر ان فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم من ذلك ان يقبل الاجتماع والافتراق . (٢)

---

(١) العقل والنقل الجزء الرابع ص ١٣٣ ـ ١٣٥ . وانظر الجزء الثاني منه ص ٨٩ ـ ٢٠٨ حيث ذكر الشيخ حجج المتكلمين على حدوث الأجسام والنزاع فيها ، وناقشها هناك ومن مقدماتها : ان القابل للشيىء لا يخلو عنه أو عن ضده ، فلو جاز اتصافه بها لم يخل من الحوادث فهو حادث .

(٢) العقل والنقل جزء (٢) ص ٩٠ وتقدم ما يراد بلفظ « الجسم » عند المتكلمين وغيرهم ، وهل هو مركب من الجواهر المفردة ؟ أو من المادة والصورة ؟ أو ليس مركبا من هذا ولا من هذا ؟ وهل الجواهر ـ على القول بتركيب الجسم منها ـ متماثلة ، أو مختلفة ؟ ومن قال بكل قول منها ، ومن نفى الجسم أو اثبته ؟ وهل هو مصيب لفظاً ومعنى ، أو معنى لا لفظاً ؟

«البرهان الثاني» انه لو كان متحيزاً لكان متناهياً الخ

قال ابو عبدالله الرازى : « البرهان الثانى » : فى بيان أنه يمتنع ان يكون متحيزا هو انه لو كان متحيزا لكان متناهيا ، وكل متناه ممكن . وكل ممكن محدث . فلو كان متحيزا لكان محدثا ، وهذا محال وذاك محال . (+)

هذه من حجج الجهمية، والجواب عنها في مقامين

يقال : هذه من حجج الجهمية قديماً كما ذكر ذلك الأئمة وذكروا ان جهما واتباعه هم أول من احدث فى الاسلام هذه الصفات السلبية وابطال نقيضها : مثل قولهم ليس فوق العالم ولا داخل العالم ولا خارجه ، وليس فى مكان دون مكان ، أوليس فى مكان ، ولا بمتحيز ، ولا جوهر ، ولا جسم ، ولا له نهاية ، ولا حد ، ونحو هذه العبارات — إلى أن قال : — واذا عرف اصل هذا الكلام فجميع السلف والأئمة الذين بلغهم ذلك انكروا ما فيه من هذه المعاني السلبية التى تنافى ما جاء به الكتاب والسنة — إلى أن قال : —

والكلام على هذه الحجة فى مقامين : (احدهما) منع المقدمة الأولى و (الثاني) منع المقدمة الثانية . أما (الأولى) فهو قول من يقول : هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم ، كما يقول ذلك كثير من الصفاتية من الكلابية وأئمة الأشعرية وقدمائهم ، ومن وافقهم من الفقهاء الطوائف الأربعة وغيرهم ، وأهل الحديث ، والصوفية ، وغير هؤلاء ، وهم أمم لا يحصيهم إلا الله — إلى أن قال : — وأما (المقام الثاني) فكلام من لا ينفي هذه الأمور التى يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش ، ليس لها أصل فى الكتاب والسنة ؛ بل قد يثبتها ، أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى ، أولا يتعرض لها بنفي ولا اثبات . وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه سلف الأمة وأئمتها ، وجماهير أهل الحديث

(×) ص ٣٥ .

وطائفة من أهل الكلام ، والصوفية وغيرهم . وكلام هؤلاء أسد في العقل والدين حيث أثبتوا بما في الكتاب والسنة ، وأقروا بفطرة الله التي فطر عليها عباده .(١)

قوله : لأن كل مقدار يقبل الزيادة والنقصان، الذي لا يقبل الزيادة والنقصان هو المعدوم

قوله : اما « المقدمة الأولى » وهي بيان أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان متناهيا فالدليل عليه أن كل مقدار فانه يقبل الزيادة والنقصان . وكل ما كان كذلك فهو متناه ، وهذا يدل على أن كل متحيز فهو متناه . وشرح هذا الدليل قد قررناه في سائر كتبنا . (+)

يقال : هب انك صرحت بأن مجاز الاسم (الصمد) هو كونه لا قدر له ، واذا لم يكن له قدر فلا يجوز وصفه بالزيادة والنقص ، ولا يجوز وصفه بعدم الزيادة والنقص ، فان كون الشيء يزيد وينقص أو لا يزيد ولا ينقص فرع كونه ذا قدر ، فما لا قدر له ولا يقبل الوصف بالزيادة والنقصان ولا الوصف فانه لا يزيد ولا ينقص ، كالمعدوم لا يقال فيه أنه لا يزيد ولا ينقص . وقد بسطنا هذا في الوصف بالنهاية وعدمها . واذا كان كذلك فعدم قبول الوصف ثبوت ذلك ونفيه لا يكون صفة إلا للمعدوم ، لا يكون صفة للموجود ، كما بينا هذا فيما تقدم ؛ فان المعدوم لا يقبل الاتصاف بالصفات المتقابلة ؛ فلا يقال فيه عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، ولا يزيد منقوص ، ولا غير يزيد منقوص . فأما كون الشيء غير موصوف بالزيادة والنقصان ولا بعدم ذلك وهو موجود وليس بذي قدر فهذا لا يعقل . (٢)

قوله : فان فرض كونه ازيد او انقص قدراً أمر ممكن

قال الرازي : وأما « المقدمة الثانية » وهي بيان أن كل متناه فهو ممكن فذلك لأن كل ما كان متناه فان فرض كونه أزيد قدراً أو انقص قدراً

---

(١) وتقدم هذا النقل بأطول من هذا على حجته السادسة ص ٢٥ ، ٢٦ من تأسيسه .

(×) ص ٣٦ .

(٢) نقض التأسيس المخطوط في الجواب عن تأويله الصمد ص ٩٥ من تأسيسه .

ممكن ، والعلم بثبوت هذا الامكان ضروري . فثبت أن كل متناه فهو في ذاته ممكن . (×)

يقال هذا ممنوع فيما وجوده بنفسه

قوله : ان المتناهي يقبل الزائد والنقصان. قيل لك : هذا ممنوع فيما وجوده بنفسه ؛ فان صفاته تكون لازمة لذاته ، فلا يمكن ان تكون على خلاف ما هو عليه . (١)

قوله : لما كان الزائد والناقص والمساوي متساوية في الامكان امتنع رجحان بعضها على بعض الا لمرجح الخ .

قال الرازي : « المقدمة الثالثة » وهي بيان أن كل ممكن محدث ، فهو أنه لما كان الزائد والناقص والمساوي متساوية في الامكان امتنع رجحان بعضها على بعض إلا لمرجح ، والافتقار الى المرجح إما أن يكون حال وجوده أو حال عدمه . . فإن كان حال وجوده فانه يكون إما حال بقائه أو حال حدوثه ، و يمتنع ان يفتقر الى المؤثر حال بقائه ؛ لأن المؤثر تأثيره بالتكوين ، فلو افتقر حال بقائه الى المؤثر لزم تكوين الكائن وتحصيل الحاصل ، وذلك محال ، فلم يبق الا ان يحصل الافتقار اما حال حدوثه أو حال عدمه ، وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل ممكن محدث فثبت ان كل جسم متناه ، وكل متناه ممكن ، و كل ممكن محدث . فثبت ان كل جسم محدث ، والاله يمتنع ان يكون محدثا . و بالله التوفيق . (×)

فيقولون له أنت دائماً تثبت تخصيصا من هذا الجنس ، كما تقول: إن الارادة تخصص احد المثلين لا لموجب . فاذا قيل لك هذا يستلزم ترجيح أحد المتماثلين بلا رجح ؟ قلت هذا شأن الارادة . والارادة صفة من صفاته ؛ فاذا كانت ذاته

(×) ص ٣٦ .

(١) « نقض التأسيس » من الجواب عن البرهان الرابع ص ٥٤ من تأسيسه .

(×) ص ٣٦ ، ٣٧ .

الرازي يثبت الترجيح في مواضع ٠ المقدمات التي يذكرها النفاة تدل على فساد قولهم ، واذا فسدت صح قول المثبتة

مستلزمة لمامن شأنه ترجح احدالمثلين لذاته بلا مرجح فلأن تكون ذاته تقتضى ترجيح احد المثلين بلا مرجح أولى - الى ان قال :-

والمقصود ان هؤلاء القائلين بعدم التناهي أوبا لتناهي من جانب دون جانب مع كون قولهم فاسدا فنفاة كون الرب على العرش الذين يحتجون على نفى ذلك بنفي الجسم وعلى نفي الجسم بهذه الحجج يلزمهم من التناقض اعظم ممايلزم المثبتين والمقدمات التى يحتجون بها هي انفسها وما هو اقوى منها من جنسها تدل على فساد أقوالهم بطريق الأولى ؛ فان كانت صحيحة دلت على فساد قولهم ، ومتى فسد قولهم صح قول المثبتة لامتناع رفع النقيضين . وان كانت باطلة لم تدل على فساد قول المثبتة . فدل ذلك على انهذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة دون قول اهل الاثبات ، وهذه الطريق هي ثابتة فى الأدلة الشرعية والعقلية . (١)

«البرها الثالث» لو كان متحيزاً لكان محتاجاً الى الغير

قال ابو عبدالله الرازى : « البرهان الثالث » لوكان إله العالم متحيزا لكان محتاجاً الى الغير ، وهذا محال ،فكونه متحيزاً محال . بيان الملازمة أنه لو كان مساوياً لغيره من المتحيزات فىمفهوم كونه متحيزا،ولكان مخالفاً لها فى تعينه وتشخصه

ثم نقول إن بعد حصول الامتياز بالتعين اما ان يحصل الامتياز فى الحقيقة ، وعلى هذا التقدير يكون المتحيز جنساً تحته انواع : (احدها) واجب الوجود وإما ان لا يحصل الامتياز فى الحقيقة ، وعلى هذا التقدير يكون المتحيز نوعاً تحته اشخاص : (احدها) واجب الوجود .

---

(١) العقل والنقل الجزء الرابع ص ١٧٦ - ١٨٦ ٠ وانظر بقية الأجوبة هناك ، وتقدمت الاشارة الى أن هؤلاء لا يحتجون على بقاء الرب بافتقار العالم اليه ، بل بأنه قديم ، وما وجب قدمه امتنع عدمه ، والا فالباقي حال بقائه لا يحتاج الى الرب عندهم ٠

فنقول : الأول باطل ، لأن على هذا التقدير يـكون ذاته مركبا من الجنس والفصل ، وكل مركب فهـو مفتقر الى جزئـه ، وجزؤه غيره . فلو كان واجب الوجود متحيزاً لـكان مفتقراً الى غيره .

والثانى ايضاً باطل، لأن على هذا التقدير يـكون تمينه زائداً على ماهيـة النوعية ،وذلك التعين لا بدله من مقتض ؛ وليس هو تلك الماهية، والا لـكان نوعه منحصراً فى شخصه وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، فلابد وان يـكون المقتضى لذلك التعيين شيئاً غير تلك الماهية ، وغير لوازم تلك الماهية ، فيكون محتاجاً الى غيره . فثبت انه لو كان متحيزاً لـكان محتاجاً الى غيره ، وذلك محال ، لأنه واجب الوجود لذاته، و واجب الوجود لذاته لايكون واجب الوجود لغيره . فثبت أن كونه متحيزاً محال . (×)

الحيز امر عدمي، ما يريد هـؤلاء بلفظ « التحيز »

لفظ « الحيز » « والجهة » ونحو ذلك : فيه اشتراك ، كما تقدم . فقد يراد به شيء منفصل عن الله كالعرش والغمام . وقد يراد به ماليس منفصلا عنه وهو نهايته وجوانبه . وقد يراد به أمر عدمي وهو ما يقدر فيه الاجسام ، وهو المعروف من لفظ الحيز عند المتـكلمين الذين يفرقون بين لفظ الحيز والمـكان ، فيقولون : الحيز تقدير المـكان . (١)

لا نسلم انـه لو كان متحيزاً لكـان مساويـة لسائر المتحيزات

قوله : « لـكان مساوياً لغيره من المتحيزات » لا نسلم أنه لو كان متحيزاً لـكان مساوياً للمتحيزات ، وماذكروه من الحجة مبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم ابطـال ذلك بمالاحاجة الى اعادته وان القول بتماثلها من اضعف الأقوال بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء . (٢)

(×) ص ٣٧ ، ٣٨ .

(١) من الجواب عن البرهان الرابع ص ٥٤ من تأسيسه .

(٢) وتقدم هذا النقل .

الرازي جمع في هـذا البرهان بـين شبهتين : «شبهةالتركيب» و « شـبهة الاعراض » . الجواب عنهما

وقال الشيخ رحمه الله عليه وقد سئل عن جواب « شـبهة المعتزلة في نفي الصفات (١) »: ادعوا ان صفات البارى ليست زائدة على ذاته ؛ لأنه لايخلو امان يقوم وجوده بتلك الصفة المعينـة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه ، أولا . فان يقم فقد تعلق وجوده بها ، وصار مركبا من أجزاء لايصح وجوده الا بمجموعها والمركب معلول . وان كان لايقوم وجوده بها ولا يلزم من تقدير عدمها عـدمه فهي عرضية ، والعرض معلول ، وهما على الله محال . فلم يبق الا أن صفات البارى غير زائدة على ذاته ، وهو المطلوب ؟

فأجاب : الذى دل عليه الكتاب والسنة أن الله سبحانه له عـلم وقدرة ورحمة ومشيئة وعزة وغير ذلك . وساق النصوص فى ذلك : الى ان قال : — وأما « الشبهة الثانية ، وهي شبهة التركيب » — وهي فلسفية معتزلية ، والأولى معتزلية محضة — فالجواب عنها ايضاً من وجهين : أما (الأول) فانهم يثبتون عالما وقادراً ويثبتونه واجباً بنفسه فاعلا لغيره ، ومعلوم بالضرورة ان مفهوم كونه عالما غـير مفهوم الفعل بغيره ، فاذا كانت ذاته مركبة من هذه المعاني لزم التركيب الذى ادعوه ، وان كانت عرضية لزم الافتقار الذى ادعوه ، وان كان الواجب بنفسـه لايتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب ، واذا لم يكن واجبا لم يلزم من التركيب محال ؛ وذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب المستلزم نفي الوجوب وهذا محال — الى ان قال :

وأما مايذكره المنطقيون من تركيب الأنواع من الجنس والفصـل : كتركيب الانسان من حيوان وناطق ، وهو المركب مما به الاشتراك بينه و بين سائر الأنواع ومما به امتيازه عن غيره من الانواع ، وتقسيمهم الصفات الى «ذاتي»

---

(١) وهو يتضمن الجواب عن هذا الكلام الذي أسماه الرازي « البرهان الثالث » .

تتركب منه الحقائق . وهو الجنس والفصل . والى « عرضي » وهو العرض العام والخاصة . ثم الحقيقة المؤلفة من المشترك والمميز : هي « النوع » فنقول : هذا التركيب امر اعتباري ذهني ليس له وجود في الخارج ، كما أن « ذات النوع » من حيث هي عامة ليس لها ثبوت فى الخارج ، بل نفس الحقائق الخارجة ليس فيها عموم خارجي ، ولا تركيب خارجى كما قلنا فى « مسئلة المعدوم » أنه شيء في الذهن لافى الخارج ؛ لتعلق العلم والارادة به ؛ فان الانسان الموجود فى الخارج ليس فيه ذوات متميزة ، بعضها حيوانية و بعضها ناطقية ، و بعضها ضاحكية . و بعضها حساسية ؛ بل العقل يدرك منه معنى ، ونظير ذلك المعنى ثابت لنوع آخر . فيقول : فيه معنى مشترك ، و يدرك فيه معنى مختصاً . ثم يجمع بين المعنيين . فيقول : هو مؤلف منها ، ثم اذا أدرك فيه المعنيين : لم يدرك ان احدهما فيه متميز عن الآخر منفصل ، كما أنه اذا ادرك الوجود والوجوب ، والقيام بالنفس والاقامة للغير : لم يدرك أحد هذه المعانى منفصلا عن الآخر متميزاً عنه ؛ بل أبلغ من ذلك ان الطعم ، واللون والريح القائمة بالجسم : لا يتميز بعضها عن بعض بمحالها وانما الحس يميز بين هذه الحقائق . فهذا النوع من التركيب ليس من جنس تركيب ابعاضه و اخلاطه . فليست الأبعاض كالأعراض . ونحن لا ننازع فى تسمية هذا « مركباً » فان هذا نزاع لفظي ، ولكن الغرض أن هذا التركيب ليس من جنس التركيب الذى يعقله بنو آدم بالفطرة الأولى حتى يطلق عليه لفظ الأجزاء

اذا عرف هذا : كان الجواب من فنين فى الحل ، كما كان من فنين فى الابطال : (أحدهما) : انا لا نسلم أن هناك تركباً من اجزاء بحال ، و إنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوازمها التى لا يصح وجودها إلا بها ، وليست صفة الموصوف اجزاءاً له ولا ابعاضا يتميز بعضها عن بعض أو تتميز عنه حتى يصح أن يقال هي مركبة منه أو ليست مركبة . فثبوت التركيب ونفيه فرع تصوره ،

وتصوره هنا منتف . و (الجواب الثانى) : أنه لو فرض أن هذا يسمى مركباً ، فليس هذا مستلزماً للامكان ، ولا للحدوث . وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه يمتنع أن يكون الرب تعالى فقيراً الى خلقه ؛ بل هو الغني عن العالمين ، وقد علم أنه حي قيوم بنفسه ، وأن نفسه المقدسة قائمة بنفسه ، وموجودة بذاته ، وأنه (أحد) (صمد) غني بنفسه ؛ ليس ثبوته وغناه مستفاداً من غيره ؛ وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقاً صمداً قيوماً فهل يقال فى ذلك : إنه مفتقر الى نفسه أو محتاج الى نفسه لأن نفسه لا تقوم إلا بنفسه ؟ ! فالقول فى « صفاته » التى هى داخلة فى مسمى نفسه هو القول فى نفسه . (١)

وقال بعد ذكر كلام أبي حامد فى « تهافت الفلاسفة » : وتكلم فى ذلك بكلام حسن ، بين فيه ما احتجوا به من الألفاظ المجملة كلفظ « التركيب » فانهم جعلوا اثبات الصفات تركيباً ، وقالوا متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيباً وادخلوا فى مسمى التركيب خمسة انواع : (أحدها) أنه ليس له حقيقة الا الوجود المطلق ؛ لئلا يكون مركباً من وجود وماهية . و(الثاني) ليس له صفة ؛ لئلا يكون مركباً من ذات وصفات . و (الثالث) ليس له وصف مختص ومشترك ؛ لئلا يكون مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز ، كتركيب النوع من الجنس والفصل ، أو من الخاصة والعرض العام . (الرابع) أنه ليس فوق العالم لئلا يكون مركبا من الجواهر المفردة وكذلك لا يكون مركبا من المادة والصورة وهو (الخامس) . (٢)

«البرهان الرابع» لو كان متحيزاً لكان مركباً

قال ابو عبد الله الرازي : « البرهان الرابع » : لو كان إله العالم متحيزاً لكان مركباً ، وهذا محال ، فكونه متحيزاً محال . بيان الملازمة من وجهين .

---

(١) ج ٦ ص ٣٣٩ - ٣٥٠ .

(٢) وانظر تكملة الرد في المنهاج ، الجزء الأول ص ٢٤٤ - ٢٥١ ، ١٩٨ - ٢٠٣ ، والعقل والنقل الجزء (٣) ص ٢٤٤ ، ٢٧٦ ، والرد على المنطقتين ص ٢٢٨ .

(أحدها) : وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد أن كل متحيز فلابد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثانى ، و كل ما كان كذلك فهو منقسم . فثبت أن كل متحيز فهو منقسم مركب. (الثاني) أن كل متحيز فاما أن يكون قابلا للقسمة، أولا يكون. فان كان قابلا للقسمة كان مركباً مؤلفاً . وان كان غير قابل للقسمة فهو الجوهر الفرد ، وهو فى غاية الصغر والحقارة ، وليس فى العقلاء أحد يقول هذا القول . فثبت أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مؤلفاً منقسماً ، وذلك محال ؛ لأن كل ما كان كذلك فهو مفتقر فى حقيقته الى كل واحد من أجزائه ، و كل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب فهو مفتقر فى الحقيقة الى غيره ، و كل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ، فكل مركب ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجباً لذاته ، وذلك محال ، فيمتنع أن يكون متحيزاً .(×)

الجواب بالاستفصال عما يريد بلفظ التحيزية

ولقائل ان يقول : ان عنيت بالتحيزية تفرقته بعد الاجتماع واجتماعه بعد الافتراق : فلا نسلم ان مالا يكون كذلك يلزم ان يكون حقيراً . (١)

وان عنيت به ما يشار اليه أو يتميز منه شيء عن شيء : لم نسلم ان مثل هذا ممتنع ، بل نقول ان كل موجود قائم بنفسه فانه كذلك ، وان مالا يكون كذلك فلا يكون الا عرضا قائماً بغيره ، وانه لا يعقل موجود الا ما يشار اليه أو ما يقوم بما يشار اليه (٢)

(×) ص ٣٨ .

(١) أي بمنزلة الجوهر الفرد عندهم .

(٢) العقل والنقل الجزء (٤) ص ١٢٨ في جواب الآمدي عن قوله (الوجه الثاني) أنه اما أن يكون قابلا للتحيزية ، أو لا يكون فان كان الأول لزم أن يكون جسماً مركباً وهو محال كما يأتي . وان كان الثاني لزم ان يكون بمنزلة الجوهر الفرد . وهي نفس الشبهة التي أوردها الرازي هنا . وتقدم غير مرة الجواب عن قوله : فهو مفتقر الى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره . الى آخره . في جواب الحجة الرابعة ص ٢٤ من تأسيسه وغيرها . ويأتي أيضاً ، كما تقدم ما يراد بلفظ « التركيب » .

«البرهان الخامس» لو كان متحيزاً لكان مركباً من الأجزاء الخ .

قال ابو عبد الله الرازى : « البرهان الخامس » انه لو كان متحيزاً لكان مركباً من الأجزاء ؛ إذليس فى العقلاء من يقول إنــه فى حجم الجوهر الفرد ؛ ولو كان مركباً من الأجزاء ، فاما أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والحياة جزءا واحدا من ذلك المجموع ؟ أو يكون الموصوف بهذه الصفات مجموع تلك الأجزاء؟ فان كان « الأول » كان إله العالم هو ذلك الجزء الواحد ، فيكون إله العالم فى غاية الصغر والحقارة . وقد بينا انه ليس فى العقلاء من يقول بذلك . وان كان « الثاني » فاما إن يقال القائم بمجموع تلك الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة، أو يقال القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة . والأول محال لانه يقتضى قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة ، وذلك محال . وان كان الثانى لزم ان يكون كل واحد منها إلها قديماً ، وذلك يقتضى تكثر الآلهة ، وهو محال .

فان قيل هذا يشكل بالانسان فان ماذكرتم قائم فيه بعينه فيلزم ان لايكون جسماً ، وهذه مكابرة ؛ فانا نعلم بالضرورة ان الانسان ليس الاهذه البنية .

ثم نقول لم لا يجوز ان يقــال قام علم واحـد بمجموع تلك الاجزاء الا انه انقسم ذلك المجموع وقام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من ذلك العلم .

وأيضاً لم لا يجوز أن نقول قام بكل واحد من تلك الأجزاء علم بمعلوم واحد وقدرة على مقدور واحد ، وبهذا الطريق كان مجموع الأجزاء عالماً بجملة المعلومات قادراً على جملة المقدورات .

والجواب عن « السؤال الأول » أن نقول : أما الفلاسفة فقد طردوا قولهم ، وزعموا أن الانسان ليس عبارة هذه البنية ، فان الانسان عبارة عن الشىء الذي يشير اليه كل انسان بقوله : أنا ، وذلك الشىء موجود ليس بجسم ولا جسماني . قالوا : وأما قول من يقول بأن هذا باطل بالضرورة لأن كل أحــد يعلم أن

الانسان ليس الا هذه البنية المخصوصة . فقد أجابوا عنه بأن الانسان مغاير لهذه البنية المشاهدة ، ويدل عليه وجوه : ــ

الأول : أنا قد نعقل انفسنا حال ما نكون غافلين عن جملة اعضائنا الظاهرة والباطنة ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم .

الثاني : أني أعلم بالضرورة أني أنا الانسان الذي كنت موجوداً قبل هذه المدة بخمسين سنة وجملة أجزاء هذه البنية متبدلة بسبب السمن والهزال والصحة والمرض ، والباقي مغاير لما ليس بباق .

الثالث : أن المشاهد ليس الا السطح الموصوف باللون المخصوص ، وباتفاق العقلاء ليس الانسان عبارة عن هذا القدر . فثبت أن الانسان ليس بمشاهدالبتة.

وأما سائر الطوائف والفرق فقد ذكروا الفرق بين الشاهد والغائب من وجهين : (أحدهما) : قال الأشعري كل واحد من أجزاء الانسان موصوف بعلم على حدة وقدرة على حدة . وهذا يقتضى أن يكون هذا البدن مركباً من أشياء كثيرة ، وكل واحد منها عالم قادر حي ، وهذا مما لا نزاع فيه ، وأما التزام ذلك فى حق الله سبحانه وتعالى فانه يقتضى تعدد الآلهة ، وذلك محال . فظهر الفرق . الثاني : قال ابن الراوندي : الانسان جزء واحد لا يتجزأ فى القلب وهذا يقتضى أن يكون الانسان فى غاية الحقارة ، وذلك غير ممتنع . أما لو قلنا بمثله فى حق الله تعالى يلزم كونه فى غاية الحقارة ، وذلك لم يقل به عاقل .

وأما « السؤال الثاني » وهو قوله : لم لا يجوز أن يقال العلم ينقسم فقام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء واحد من ذلك ؟ فنقول : هذ محال ؛ لأن كل واحد من أجزاء العلم : إما أن يكون علماً ، وإما أن لا يكون علماً . فان كان الأول كان القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علما على حدة ، وذلك

غير هذا السؤال . وان كان الثاني لم يكن شيء من تلك الأجزاء موصوفاً بالعلم والمجموع ليس الا تلك الأمور ، فوجب أن لا يكون المجموع موصوفاً بالعلم والقدرة .

وأما « السؤال الثالث » وهو قولهم : كل واحد من تلك الأجزاء يكون موصوفاً بعلم متعلق بمعلوم معين ، و بقدرة متعلقة بمقدور معين . فنقول : هذا أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون كل واحد من تلك الأجزاء عالماً بمعلومات معينة ، قادراً على مقدورات معينة . فيرجع حاصل الكلام الى إثبات آلهة كثيرة ، كل واحد منها مخصوص بمعرفة بعض المعلومات ، و بالقدرة على بعض المقدورات ؛ وذلك يناقض القول بأن إله العالم موجود واحد . والله أعلم . (×)

ولقائل أن يقول : الاعتراض على هذا من وجوه :

الاعتراض على ان الأجسام مركبة من الجواهر المفردة

الأول قولك : لو اتصف بكل واحد من هذه الصفات فاما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفاً بجميع هذه الصفات الى آخره . فرع على ثبوت الأجزاء وذلك ممنوع : فلم قلت : ان كل ماهو جسم فهو مركب من الأجزاء ؟ فان هذا مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، وهذا ممنوع ، وجمهور العقلاء على خلافه ، وهو لم يثبته هنا بالدليل ، فيكفي مجرد المنع . و بسط ذلك فى موضعه . و كل من أمعن فى معرفة هذا المقام علم ان ماذكروه من أن الجسم مركب من جواهر منفردة متشابهة عرض لها التركيب ، أو من مادة وصورة وهما جوهران : من أفسد الكلام . واذا كان كذلك امكن أن يكون كل من الصفات القائمة

(×) ص ٣٨ - ٤١ .

بجميع المحل شائعة فى جميع الموصوف ، ولا يلزم ان يكون الواحد قام باجزاء ؛ بل القول فى الصفة الحالة كالقول فى المحل الذي هو الموصوف .

« الثاني » أن القول في وحدة الصفة وتعددها كالقول في الموصوف

الوجه الثاني ان يقال : القول فى وحدة الصفة وتعددها وانقسامها وعدم انقسامها كالقول فى الموصوف ، وسواء فى ذلك الصفات المشروطة بالحياة والقدرة والحس ؛ بل والحياة نفسها ؛ أو التى لاتشترط بالحياة كالطعم واللون والريح ؛ فإن طعم التفاحة مثلا شائع فيها كلها ، فاذا بعضت تبعض ، ولايقال : انها قام طعمواحد بجملة التفاحة بل انقيل إنالتفاحةأجزاء كثيرة. قيلقام بها طعوم كثيرة. وإن قيل هيشيء واحد . قيل قام بها طعم واحد . فإنقيل فهذا هو التقدير الأول وهو اتصاف كل جزء من هذهالأجزاء بجميع هذه الصفات. قيل: ليس كذلك . أما« أولا» فلمنع التجزي.وأما « ثانيا » فلأنه لم يقم بكلجزء الاجزء من الصفة القائمة بالجميع ، لمتقمجميع الصفة بكل جزء . وحينئذ فيبطل التلازم المذكور، وهو كون كل جزء إلها ، فإن الاله سبحانه هو المتصفبأنه بكل شيء عليم ، وعلى كلشيء قدير . أماإذا قدر موصوفقام به جزء من هذه القدرة لاتنقسمهيولامحلها لم يلزم ان يكون ذلك الجزء قادراً ، فضلا عن أن يكون رباً ، إذ القادر لايجب ان يكون من قام به جزء من القدرة ، ولا الحي من قام به جزء من الحياة ، ولا العالم من قام به جزء من العلم . فإن قيل : كيف يعقل انقسام القدرة والحياة والعلم ؟ قيل كما يعقل انقسام محل هذه الصفات ؛ فان الانسان تقوم حياته بجميع بدنه ، وكذلك الحس والقدرة تقوم ببدنه وغيرهما من صفاته ، فكما ان بدنه ينقسم ، فالقائم ببدنه ينقسم : فان قيل : إذا انقسم لم يبق قدرة ولاعلماً ولاحياة . قيل : وكذلك المحل لايبقىيداً ولا عضوا ولا قادراً ولا حيا ولا عالماً ولاحساساً ؛ فإن الجزء المنفرد بتقدير وجوده هو أحقر من ان يقال انه يد أو عضو أو بدن حي عالم قادر ، فكيف يقال فيه : أنه إله ؟!

« الثالث » ان ماذكروه معارض بقيام هذه الصفات في الانسان

(الوجه الثالث) أن ما ذكروه معارض بقيام هـذه الصفات فى الانسان ، فان الأنسان تقوم به الحياة والقدرة والحس ولم نذكر العلم . ولا نحتاج ان نقول كما قالت المعتزلة : إن الاعراض المشروطة بالحيـاة اذا قامت بجزء فى الجمـلة عاد حكمها الى جميع الجملة ، بل نذكر من الأعراض مايعلم قيامه بالبدن الظاهر كالحياة والحس والحركة والقدرة ؛ فان هذا التقسيم الذي ذكروه يرد عليه ؛ فانه إن قيل : إن كل جزء من أجزائه متصف بهذه الصفات لزم تعدد الانسان ، وان كان المتصف بجملتها بعض الأجزاء فلا أولوية ، ولزم ان لا يتعدى حكم الصفة محلها ، والتقدير ان ظاهر البدن كله حي حساس . وان قيـل ان كل واحد يختص بصفة فهو معلوم الفساد بالضرورة ، مع أنـه لا أولوية . وان قيل تقوم الصفـة الواحدة بالجملة لزم قيام الواحد بالمتعدد . فإذا كان هـذا التقسيم واردا على مايعـلم قيام الصفات به ولم ينف قيامها به علم أنها حجة باطلة .

« الرابـــع » لا نسلم التلازم

الوجه الرابع قوله : « والرابع محال ؛ لأنه يلزم قيام المتحد بالمعدد » فيقال : لا نسلم التلازم ؛ فان هـذا القيام مبناه على أنه حينئـذ يقوم الواحد بالمتعدد ؛ فانه فرض قيام علم واحد بجملة أجزاء ، وهذا الاصل فاســد ؛ فان المعلوم من وحدة الصفة الحالية وتعددها هو المعلوم من وحدة المحل وتعدده . فالحيـاة القائمة بجسم حي إذا قيل : هي حيـاة واحدة . قيل هو حي واحـد . واذا قيل : الحي أجزاء متعددة . قيل : الحيـاة أجزاء متعددة ، فالحال ومحله سـواء فى الاتحاد والتعدد حينئذ. فقولهم : « إنه قام المتحد بالمتعدد » كلام باطل ؛ بل ما فسروا بـه الاتحاد فى أحــدهما كان موجوداً فى الآخر ، وما فسروابه تعدد احـدهما كان موجوداً فى الآخر .

« الخـــامس » لا نسلم الحصر

(الوجه الخماس) انا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من الأقسام بتقدير انقسام الجسم ، بل من الممكن ان يقال : قام كل جزء من أجزاء هذه الصفات بجزء من أجزاء

الموصوف ، وكل جزء منه متصف بجزء من الصفة . وهـذا التقسيم غير ما ذكره من الأقسام ليس فيه اتصاف كل جزء بجميـع الصفة، ولا المتصف بجميعها بعض الجملة ، ولا كل جزء مختصاً بجميـــع صفته ، ولا قيام واحد بمتعدد . فان قال : الصفة لا تنقسم ، ومحلها ينقسم . قيل هذه مكابرة للحس والعقل ؛ بل انقسامها بانقسام محلها . يبين هذا أن من أعظم عمد مثبتى الجوهر الفرد قولهم: إن الحركة قائمة بالجسم ، والزمان مقدار الحركة . والزمان فيه الآن الذى لاينقسم ، فلاينقسم الجزء الذى يحلها . فانمــا استدلوا على وجود الجزء الذى لاينقسم بوجود جزء من الحركة لاينقسم ، فعلم ان انقسام الحال عندهم كانقسام محـــله ، مع ان هذا معلوم بالحس والعقل . وكذلك المتفلسفة القائلون بأن النفس الناطقة ليست جسماً عمدتهم أنه يقوم بها ما لا ينقسم ، وما لا ينقسم لايقوم الابما لاينقسم، وقداتفقت الطوائف على ان الصفة إذا لم تنقسم كان محلها لاينقسم .

« السـادس » الاستفصال عن قوله : اما ان يكون كل جزء منالأجزاء متصفا بهذه الصفات

الوجه السادس أن قوله : « إما ان يكون كل جزء من الأجزاء متصفاً بهذه الصفات » يقـال له : إن اردت انه يتصف به كما تتصف به الجملة فهـذا لا يقوله عاقل ؛ فانه ليس فى الأجسام مايـكون صفة جميعـــه صفة للجوهر الفرد منه على الوجه الذى هي به صفة لجميعــه . وإن أردت أنه متصف به كما يليق بذلك الجزء : فلم قلت إن ما اتصف بالصفة على هـذا الوجه يمـكن انفراده عن غيره، فضلا عن كونه إلها ؟! وهذا لأنه ليس فى جميـع ما يعلم من الموصوفين المنفردين بأنفسهم ما هو جوهر فرد ، ولا فى شيء مما يشاهـــد من الموصوفين ما هو جوهر فرد ؛ بل والجوهر الفرد بتقدير وجوده لا يحس به ولا يوجـد منفرداً . فما كان لا يوجد وحده حتى ينضم اليه أمثاله كيف يكون حياً ، فضلا عن ان يكون فرسا أو بعيراً فضلاعن ان يكون انساناً أو ملكا أو جنياً ، فضلا عن أن يـكون إلها ؟ ! ! وهل ذكر مثل هذا فى حق الله الا من أعظم الدليل على جهل قائله ؛ فانهم لايعلمون

شيئاً من الجواهر المنفردة يسمى باسم جملته لقيام الصفة بالجملة . فكيف يجب فى حق الله اذا قامت به صفات الكمال أن يكون بتقدير ما ذكروه يجب فيه مثل ذلك ؟ ! !

« السابع » كما لا يجب في كل جزء من أجزاء الانسان ان يكون انساناً

السابع ان يقال : كما أنه لا يجب فى كل جزء من الانسان ان يكون انساناً لانه قام به من الصفات ما يقوم بالانسان ، ولا فى كل جزء من اجزاء الفرس وسائر الحيوان ان يكون فرساً لكونه من الجملة التى قامت بها الصفة : فلما ذا يجب فى كل ما كان من الاله ان يكون إلها لقيام صفة الاله بالاله الموصوف كله ، مع ان كل واحد من الموجودات لايكون جزؤه حكم كله لقيام الصفة بالجميع . هل هذا الا من افسد الحجج ، و إن كان هو من أعظم عمدة النفاة ؟! (١)

نقد قول الغزالي ان الانسان ليس بجسم ولا جسماني

قال الشيخ رحمه الله و إما التأويل الثالث المذكور عن الغزالى من ان معنى قوله : « خلق آدم على صورته » ان الانسان ليس بجسم ولا جسماني ، ولاتعلق له بهذا البدن الا على سبيل التدبير والتصرف ، ونسبة ذات آدم الى هذا البدن كنسبة البارى الى العالم من حيث ان كل منها غير حال فى هذا الجسم وان كان موجوداً فيه . فهذا يشبه ماذكره الامام احمد عن الجهم فى مناظرة المشركين السمنية ـ الى ان قال : وهذا يشبه قول الصابئة المتفلسفة الذين اتبعهم ابوحامد حيث ادعوا ان الروح هي كذلك ليست جسماً ولا يشار اليها ، ولا تختص بمكان دون مكان، ولكنها مدبرة للجسد كما ان الرب مدبر للعالم ، مع ان فى كلام ابي حامد من التناقض فى هذه الأمور ما ليس هذا موضع استقصائه . وبهذا تبين ما نبهنا عليه فى غير موضع ان مذهب الجهمية هو من جنس دين الصابئة المبدلين.(٢)

---

(١) العقل والنقل الجزء (٤) ص ١٥٨ ـ ١٦٤ ٠ وانظر ص ١٨٨ من المرجع نفسه ٠

(٢) وانظر بقية الجواب في ابطال تاويل حديث « الصورة » ويأتي ان شاء الله ص ٨٣ من تأسيس التقديس ٠

فان الانسان عبارة عن البدن والروح معاً ؛ بل هو بالروح اخص منه بالبدن . (١)

فمن قال بالمركب من الجواهر المنفردة اضطربوا فى محل العلم ونحوه من العبد: هل هوجزء مفرد فى القلب، كما يذكر عن ابن الراوندى؟ أو عن الأعراض المشروطة بالحياة اذا قامت بجزء من الجملة اتصف بها سائر الجملة ، كما يقوله المعتزلة ؟ او حكم العرض لا يتعدى محله ، بل يقوم بكل جوهر فرد عرض يخصه من العلم والقدرة ونحو ذلك ، كما يقوله الأشعري ؟ على ثلاثة اقوال . ومن لم يقل بالجوهر الفرد لم يلزمه ذلك ؛ بل يقول ان العرض القائم بالجسم ليس بمنقسم فى نفسه كما ان الجسم ليس بمنقسم . واما قبوله للقسمة فهو كقبول الجسم للقسمة . وهؤلاء يقولون ان الانسان من تقوم به الحياة والقدرة والحس بجميع بدنه، و يقولون ان بدن الانسان ليس مركبا من الجواهر المنفردة ، فلايرد عليهم ماورد على أولئك . واما الأعراض القائمة بروحه من العلم والارادة ونحو ذلك فهي أبعد عن الانقسام من الاعراض القائمة ببدنه . وروحه ابعد عن كونها مركبة من الجواهر المنفردة من بدنه ، وان قيل انها جسم . وعلى هذا فان قيل : يقوم بها علم واحد بمعلوم واحد كان هذا بمنزلة أن يقال يقوم بالعين ادراك واحد لمدرك واحد ، و بمنزلة ان يقوم بداخل الاذن سمع واحد لمسموع واحد ، وهذا وغيره مما يجيبون به المتفلسفة الذين قالوا ان النفس الناطقة لاتتحرك ولاتسكن ولاتصعد ولاتنزل وليست بجسم؛ فان عمدتهم على ذلك كونها يقوم بها مالاينقسم كالعلم بمالا ينقسم ، واذا لم تنقسم امتنع كونها جسما . وكلا المقدمتين ممنوعة ، كما قد بسط الجواب عن هذه الحجة التى هي عمدتهم فى غير هذا الموضع . (٢)

اضطرابهم في محل العلم من العبد بناءاً على اثبات الجوهر الفرد ، ومن لم يقل به لم يلزمه ذلك

---

(١) ج ٤ ص ٢٢٢ .

(٢) الجزء الرابع من العقل والنقل ص ١١٣ - ١١٥ .

« البرهان السادس » لو كان فوق العالم لكان جسماً و لو كان جسماً لكانت الحركة جائزة عليه وهذا محال

قال ابو عبدالله الرازى « البرهان السادس » انه تعالى لو كان جسما لكانت الحركة اما أن تكون جائزة عليه ، أو لا تكون جائزة . و«القسم الأول» باطل لأنه لما لم يمتنع أن يكون الجسم الذى تكون الحركة عليه جائزة إلها فلم لا يجوز ان يكون إله العالم هو الشمس أو القمر أو الفلك ؟ وذلك لأن هذه الأجسام ليس فيها عيب يمنع من إلهيتها إلا أمور ثلاث : وهي كونها مركبة من الأجزاء وكونها محدودة متناهية ، وكونها موصوفة بالحركة والسكون . فاذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الالهية فكيف يمكن الطعن فى الهيتها ، وذلك عين الكفر والالحاد وانكار الصانع تعالى . ؟ !

و « القسم الثانى » : هو أن يقال انه تعالى جسم ، ولكن الانتقال والحركة عليه محال . فنقول هذا باطل من وجوه :

الأول : أن هذا يكون كالزمن المقعد الذى لا يقدر على الحركة ، وهذا صفة نقص ، وهو على الله تعالى محال .

الثاني : انه تعالى لما كان جسما كان مثلا لسائر الأجسام فكانت الحركة جائزة عليه .

الثالث : ان القائلين بكونه جسما مؤلفا من الأجزاء والابعاض لا يمنعون من جواز الحركة عليه ، فانهم يصفونه بالذهاب والمجيء . فتارة يقولون انه جالس على العرش وقدماه على الكرسى . وهذا هو السكون . وتارة يقولون : انه ينزل الى السماء الدنيا . وهذا هو الحركة . فهذه مجموع الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، وبالجملة فليس بمتحيز . (+)

(×) ص ٤١ ، ٤٢ .

قال الشيخ رحمه الله ــ وقد سئل عن من يقول : ان النصوص تظاهرت ظواهرها على ماهو جسم أو يشعر به ، والعقل دل على تنزيه البارى عز وجل عنه الى آخره . فأجاب : ــ هذه مسألة كبيرة عظيمة القدر اضطرب فيها خلائق من الأولين والآخرين من أوائل المأة الثانيــة من الهجرة النبوية . فأما المأة الأولى فلم يكن بين المسلمين اضطراب فى هذا ، وانما نشاء ذلك فى أوائل المأة الثانية لما ظهر « الجعد بن درهم » وصاحبه « الجهم بن صفوان » ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم على انــكار الصفات . قالوا : لأن اثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك ؛ لأن الصفات التى هي العلم ؛ والقــدرة ، والارادة ونحو ذلك ، أعراض ومعان تقوم بغيرها ، والعرض لايقوم الا بجسم ، والله تعالى ليس بجسم ؛ لأن الاجســـــام لاتخلوا من الاعراض الحادثة ، ومالايخلو من الحوادث محدث .

حجتهم العظمى التي نفوا من اجلها العلو والاستواء واكثر الصفات

قالوا : واذا كانت الأعراض التي هي الصفات لاتقــوم الا بجسم ، والجسم مركب من اجزائه ، والمركب مفتقر الى غيره ، ولا يكون غنياً عن غيره واجب الوجود بنفسه . والله تعالى غني عن غيره ، واجب الوجود بنفسه .

قالوا : ولأن الجسم محدود متناهي ، فلو كان له صفات لـــــكان محدوداً متناهياً ، وذلك لابد أن يـكون له مخصص خصصه بقدر دون قدر ، وما افتقر الى مخصص لم يـكن غنياً قديمـاً واجب الوجود بنفسه . قالوا ولأنه لو قامت به الصفات لـكان جسماً . ولو كان جسماً لـكان مماثلا لسائر الأجسام فيجوز عليه ما يجوز عليها و يمتنع عليه ما يمتنع عليها وذلك ممتنع على الله تعالى .

أو قالوا : إنما أثبتنا حدوثها بحدوث الافعال التى هي الحركات ، وان القابل لها لا يخلو منها ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ؛ وأن ما قبل المجيء

والاتيان والنزول كان موصوفاً بالحركة وما اتصف بالحركة لم يخل منها أو من السكون الذي هو ضدها . وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . فاذا ثبت حدوث الأجسام قلنا : إن المحدث لا بد له من محدث فاثبتنا الصانع بهذا. فلو وصفناه بالصفات أو بالأفعال القائمة به لجاز أن تقوم الأفعال والصفات بالقديم ، وحينئذ فلا يكون دليلا على حدوث الأجسام ، فيبطل دليل اثبات الصانع .

والجواب عنها « أولا » أن بطلان هذا لا يستلزم بطلان جميع الأدلة

فيقال لهم : الجواب من وجوه : ـ (أحدها) أن بطلان هذا الدليل المعين لا يستلزم بطلان جميع الأدلة ، واثبات الصانع له طرق كثيرة لا يمكن ضبط تفاصيلها ، وان أمكن ضبط جملها . (الثاني) أن هذا الدليل لم يستدل به أحد من الصحابة والتابعين ولا من أئمة المسلمين ، فلو كانت معرفة الرب عز وجل والايمان به موقوفة عليه للزم أنهم كانوا غير عارفين بالله ولا مؤمنين به ، وهذا من أعظم الكفر باتفاق المسلمين . (الثالث) أن الأنبياء والمرسلين لم يأمروا واحداً بسلوك هذا السبيل ، فلو كانت المعرفة موقوفة عليه وهى واجبة لكان واجباً ، وان كانت مستحبة كان مستحباً . ولو كان واجباً أو مستحباً لشرعه رسول الله ﷺ ، ولو كان مشروعاً لنقلته الصحابة . (١)

« الثاني ، والثالث » انه لم يستدل به أحد من السلف ولم تامر به الرسل

[و] قال بعضهم قد قال الله تعالى : (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسداً له خوار ، ألم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا) فقد ذم الله من أتخذ الهاً جسداً، و « الجسد » هو الجسم ، فيكون الله قد ذم من اتخذ الهاً هو جسم . فيقال له هذا باطل من وجوه :

« الرابع » أن القرآن انما يدل على نفي كونه جسداً

أحدها : أن هذا انما يدل على نفي أن يكون جسداً ، لا على نفي أن يكون جسماً، و « الجسم » فى اصطلاح نفاة الصفات أعم من الجسد ـ الى أن قال :

(١) ج ٦ ص ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٩ ، ٥٠ . وانظر اعتراضات الناس على هذه الطريقة ج ١ ص ٢٥ من الفهارس العامة .

الثاني أن يقال : إن الله سبحانه منزه أن يكون من جنس شيء من المخلوقات : لا أجساد الآدميين ، ولا أرواحهم ، ولا غير ذلك من المخلوقات ، فإنه لو كان من جنس شيء من ذلك بحيث تكون حقيقته كحقيقته للزم أن يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، وهذا ممتنع ؛ لأنه يستلزم أن يكون القديم الواجب الوجود بنفسه غير قديم واجب الوجود بنفسه ، وأن يكون المخلوق الذي يمتنع غناه غنياً يمتنع افتقاره الى الخالق ، وأمثال ذلك من الأمور المتناقضة . والله تعالى نزه نفسه أن يكون له كفواً ومثل أو سمي أو ند .

« الخامس » أن الله منزه عن أن يكون من جنس شيء من المخلوقات

والمقصود انما أخرجه كان جسداً مصمتاً لا روح فيه حتى تبين نقصه ، وأنه كان مسلوب الحياة والحركة .

الوجه الثالث وهو انه سبحانه قال : (ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا) فلم يذكر فيما عابه به كونه ذا جسد ؛ ولكن ذكر فيما عابه به (أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا) ولو كان مجرد كونه ذا بدن عيباً ونقصاً لذكر ذلك . فعلم ان الآية تدل على نقض حجة من يحتج بها على ان كون الشيء ذا بدن عيباً ونقصاً . وهذه الحجة نظير احتجاجهم « بالأفول » فانهم غيروا معناه في اللغة ، وجعلوه الحركة ؛ فظنوا أن ابراهيم احتج بذلك على كونه ليس رب العالمين ، ولو كان كما ذكروه لكان حجة عليهم لا لهم .

« السادس » أن العيب الذي في الآلهة عدم صفات الكمال فيها : كالتكليم والسمع والبصر والقدرة على النفع والضر ، فهي دليل عليهم لا لهم !!

الوجه السادس ان الله تعالى ذكر عن الخليل ﷺ انه قال : (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يغني عنك شيئاً) وقال تعالى : (هل يسمعونكم اذ تدعون . أو ينفعونكم أو يضرون ؟ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) فاحتج على نفي الهيتها بكونها لا تسمع ولا تبصر ، ولا تنفع ولا تضر ، مع كون

كل منها له بدن وجسم. سواء كان حجراً أو غيره . فلو كان مجرد هذا الاحتجاج كافيا لذكره ابراهيم الخيل وغيره من الأنبيـــاء عليهم افضل الصلاة والسلام ، بل انما احتجوا بمثـــل ما احتج الله به من نفي صفات الـكمال عنها : كالتكليم ، والقدرة ، والحركة ، وغير ذلك .

« الوجه السابع » ان يقال : ما ذكره الله تعالى اما ان يكون دالا على ان الا لهسبحانه موصوف ببعض هـذه الصفات ، و إما أن لايدل . فان لم يدل بطل ماذكروه . وان دل فهو يدل على اثبات صفات الـكمال لله تعـالى وهو التـكليم للعباد والسمع والبصر والقدرة والنفع والضر ، وهـــذا يقتضى ان تـكون الآيات دليلا على اثبات الصفات لا على نفيها ؛ ونفاة والصفات انما نفوها لزعمهم ان اثباتها يقتضى التجسيم والتجسيد ، فالآيات التى احتجوا بها هي عليهم لا لهم .

« الوجه الثامن » انه اذا كان كل جسم جسداً ، وكل ما عبد من دون الله تعالى من الشمس والقمر والـكواكب والأوثان وغير ذلك : أجساماوهي اجساد . فإن كان اللهذكر هـذا فيالعجل لينفي به عنه الالهية : لزم ان يطرد هـذا الدليل فى جميعالمعبودات، ومعلوم ان الله لم يذكر هذا فى غير العجل : انه ذكر كونه جسداً لبيان سبب افتتانهم به ؛ لا أنه جعل ذلك هو الحجـــة عليهم ، بل احتج عليهم بـكونه (لايكلمهم ، ولا يهديهم سبيلا).(١)

و يقول له الخصم: انك تقول لابد له اذا كان متحيزا من الحركة والسكون، فنحن نقول ان كل قائم بنفسه لايخلو عن الحركة والسكون ؛ فانه إما ان يـكون منتقلا ، أو لا يـكون منتقلا . فان كان منتقلا فهو متحرك ، والا فهو ساكن .

---

(١) جـ ٥ ص ٢١٢ ـ ٢٢٥ . وفيه بقية الجواب عن هذه الشبهة .

ويقول الخصم قولك الحركة حادثة . قلت : حادثة النوع ؟ أو الشخص ؟ الأول ممنوع ، والثاني مسلم . قولك : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ان اريد به ما لا يخلو عن نوعها ؟ فممنوع ، والثانى ؟ لايضر . (١)

لفظ « الزوال » و « الانتقال » مجمل ، وفي اطلاقه خلاف ، و « الحركة » صرح بها طوائف

واما لفظ « الزوال » و « الانتقال » فهذا اللفظ مجمل ؛ ولهذا كان اهل الحديث والسنة فيه على أقوال: عثمان بن سعيد الدارمي وغيره أنكروا على الجهمية قولهم : انه لا يتحرك . وذكروا أثراً : أنه لا يزول ، وفسروا الزوال بالحركة ، فبين عثمان بن سعيد ان ذلك الأثر ان كان صحيحاً لم يكن حجة لهم ؛ لأنه فى تفسير قوله (الحي القيوم) ذكروا عن ثابت : دائم باق لايزول عما يستحقه . كما قال ابن اسحاق : لايزول عن مكانته . (قلت) والكلبي بنفسه الذى يروى هذا الحديث وهو يقول : (استوى على العرش) ، استقر . ويقول : (ثم استوى الى السماء) صعد الى السماء . واما « الانتقال » فابن حامد وطائفة يقولون : ينزل بحركة ، وانتقال . وآخرون من أهل السنة كالتيمى من أصحاب أحمد انكروا هذا، وقالوا : بل ينزل بلاحركة وانتقال . وطائفة ثالثة ، كابن بطة وغيره يقفون في هذا . وقد ذكر الأقوال الثلاثة القاضي ابو يعلى فى « كتاب اختلاف الروايتين والوجهين » ونفى اللفظ بمجمله . والاحسن فى هذا الباب مراعاة الفاظ النصوص : فيثبت ما أثبت الله ورسوله باللفظ الذى أثبته ، وينفى مانفاه الله ورسوله كما نفاه وهو أن يثبت النزول والاتيان والمجىء وينفى المثل والسمي والكفؤ ، والند .(٢)

وقد صرح طوائف منهم (٣) بالحركة كما صرح بذلك طوائف من أئمة الحديث والسنة ، وصرحوا بأنه لم يزل متكلما إذا شاء ، وان الحركة من لوازم الحياة ، وقد صرح بالحركة من صرح من الفلاسفة . (٤)

---

(١) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٣٣ - ١٣٥ .
(٢) ج ١٦ ص ٤٢٢ - ٤٢٤ .
(٣) أي من أهل الكلام كما يدل عليه ما قبله .
(٤) العقل والنقل ، جزء (٤) ص ٢٠، ٢١ . وانظر أنواع جنس الحركة جـ٥ ص ٤٥٨، ٤٥٩.

قوله : « فهذه مجموع الدلائل على انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وبالجملة فليس بمتحيز » .

مجموع ما يحتج به النفاة من الأدلة السمعية تدل على نقيض قولهم ، ولا تدل على قولهم ، وكذلك عامة ادلتهم العقلية !

قال الشيخ رحمة الله عليه : قد بينا في الرد على اصول الجهمية النفاة للصفات في الكلام على « تأسيس التقديس » وغيره أن عامة مايحتج به النفاة للرؤية والنفاة لكونه فوق العرش ونحوهم من الادلة الشرعية الكتاب والسنة هي أنفسها تدل على نقيض قولهم ، ولاتدل على قولهم ؛ فضلا عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم . وهكذا ايضا عامة مايحتجون به من الأدله العقلية اذا وصلت معهم فيها الى آخر كلامهم و ما يجيبون به معارضهم وجدت كلامهم في ذلك يدل على نقيض قولهم ، وانما يذكرونه من المناظرات العقلية هو على قول أهل الاثبات أدل منه على قولهم . (١)

يذكر الرازي لخصومه ثلاث شبه على اثباتهم للحيز والجهة : « الأولى »

قال ابو عبدالله الرازي : « أما شبه الخصم » فمن وجوه :

« الشبهة الأولى » أن العالم موجود والبارى تعالى موجود ، و كل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر او مباينا عنه بالجهة ، وكون الباري تعالى ساريا في العالم محال ، فلابد وان يكون مبايناً عنه بالجهة ، و كل ما كان كذلك فهو متحيز . ثم إنه إما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد ، وهو محال . وإما أن يكون شيئا كبيراً مركباً من الأجزاء والأبعاض ، وهو المقصود .

« الثانية »

« الشبهة الثانية » أنا لم نشاهد حيا عالماً قادراً الا وهو جسم وإثبات شيء على خلاف المشاهدة لايقبله العقل ، ولايقر به القلب ؛ فوجب القول بكونه تعالى جسماً .

---

(١) قلت : وهذا واضح فيما نقلته من كلامه على حججهم بحمد لله .

الثالثة » ، تقريرهم لهذه المقدمة في نظره

« الشبهة الثالثة » : أن إله العالم يجب أن يكون عالماً بهذه الجسمانيات ، والعالم بها يجب أن يحصل فى ذاته صورها ، ومن كان كذلك يجب أن يكون جسما ، فهذه مقدمات ثلاث متى ظهرت لزم القول بأنه جسم .

أما « المقدمة الأولى » : فقد اتفق المسلمون عليها ، وأيضاً فهذه الأجسام الموصوفة بهذه المقادير فلابد لها من خالق وذلك الخالق هو الله تعالى ، وخالق الشيء لابد وان يكون عالماً به . فثبت ان خالق العالم عالم بهذه الجسمانيات .

وأما « المقدمة الثانية » فهي فى بيان أن العالم بهذه الجسمانيات يجب أن يحصل فى ذاته صور الجسمانيات . فالدليل عليه أن خالقها يجب أن يكون عالماً بها قبل وجودها والالم يصح منه خلقها وايجادها ، والعالم بالشيء يجب ان يتميز ذلك فى علمه عن سائر المعلومات والا لم يكن عالماً بها . واذا تميز ذلك المعلوم عن غيره فذلك المعلوم ليس عدما محضاً ؛ لأن العدم المحض لايحصل فيه الامتياز فذلك المعلوم يجب ان يكون أمراً موجوداً وهو غير موجود فى الخارج ؛ لأن الكلام فيما اذا علمها قبل وجودها ، ولما لم يكن وجوده فى الخارج وجب ان يكون وجوده فى علم صانع العالم .

وأما « المقدمة الثالثة » وهي فى بيان أن من يحصل فى ذاته صور الجسمانيات وجب ان يكون جسما . فالدليل عليه ان من علم مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين وجب أن يحصل هذا فى ذات ذلك العالم ، وذلك العالم لابد وأن يميز بين ذينك المربعين المتطرفين ، وذلك الامتياز ليس فى الماهية ولا فى لوازمها ، لانهما متماثلان فى الماهية فلابد وان يكون بالعوارض ، ولو كان محلاهما واحد لامتنع امتياز احدهما عن الآخر بشيء من العوارض ؛ لأن المثلين اذا حصلا فى محل واحد فكل عارض يعرض لأحدهما فهو بعينه عارض للآخر ؛ وذلك يمنع من حصول

الامتياز . ولما بطل هذا وجب أن يكون محل احد المربعين مغايراً لمحل المربع الآخر حتى يكون امتياز احد المحلين عن الثانى سبباً لامتياز احدى الصورتين عن الأخرى ، وامتياز احد المحلين عن الثانى لايحصل الا اذا كان ذلك المحل جسما منقسما . فثبت ان خالق العالم مدرك للجسمانيات ، وثبت أن كل من كان كذلك فهو جسم فيلزم ان يكون اله العالم جسما . (×)

تحامل الرازي على الكرامية ، وحكايته عن الحنابلة اطلاق لفظ الجسم ، وتلقيبه لهم با « لمجسمة » بناءاً على اصطلاحه ومذهبه

(١)قال الشيخ رحمه الله : قلت ابو عبدالله الرازى من أعظم الناس منازعة للكرامية ، حتى يذكر بينه و بينهم انواع من ذلك ، وميله الى المعتزلة والمتفلسفة اكثر من ميله اليهم . (٢)

وقال : ليس فى الحنابلة من أطلق لفظ الجسم ؛ لكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبتها مجسما بطريق اللزوم ؛ اذ كانوا يقولون إن الصفات لاتقوم الا بجسم وذلك أنهم اصطلحوا فى معنى « الجسم » على غير المعنى المعروف فى اللغة ، فان « الجسم فى اللغة » هو البدن ، وهم يسمون كل مايشار اليه جسما ، فيلزم على قولهم

(×) ص ٤٣ ، ٤٤ .

(١) قلت : أما قوله : « وأما شبه الخصم » فقد تقدم أنه يريد بالخصم هنا الكرامية والحنابلة ، كما أطلق عليهم لقب : أهل التشبيه والتجسيم وبين الشيخ رحمه الله في جوابه أن خصوم الرازي ليسوا هم الحنابلة والكرامية وحدهم ، بل الرسل كلهم والصحابة والتابعون وأئمة الدين والمؤمنون انظر ص ٢٠ ، ٢١ .

وتقدم كذلك ما يراد با « لمتحيز » و « الجهة » ومذاهب الناس في اطلاق هذين اللفظين وعدم اطلاقهما ، واثبات المعنى اذا كان حقاً ، ورده اذا كان باطلا . تقدم هذا مراراً وتكراراً بحسب ايراد الرازي لهذين اللفظين ونحوهما .

وتقدم حكاية الرازي لقول الكرامية والزامه لهم بالقول بالانقسام وان كانوا لا يقولون به أو أنه بمنزلة الجوهر الفرد في الصغر والحقارة انظر ص ٣١ ــ ٣٣ .

وكذلك وصفه للحنابلة بالقول بالأجزاء والابعاض . وبين الشيخ هناك ما في كلامه من التلبيس ، كما ذكر أصناف الناس بالنسبة الى اثبات الصفات واطلاق هذه الألفاظ أو نفيها : كالتجسيم ، والتركيب ، والتبعيض ، والجزء ، والبعض . وان المجسمة نوعان : (أحدهما) قول علمائهم أنه جسم لا كالأجسام . و (الثاني) الغالية الذين يحكى عنهم أنهم قالوا هو لحم وعظم ونحو ذلك ، وهؤلاء هم المشبهة . وليسوا من الكرامية ولا من الحنابلة انظر ص ٣٣ ــ ٥٢ .

(٢) العقل والنقل جزء (٢) ص ٨٩ .

أن كل ماجاء به الـكتاب والسنة ومافطر الله عليه عباده وماسلف الأمـة وأئمتها تجسيا ، وهذا لايختص طائفة لا الحنابلة ولا غيرهم بل يطلقون لفظ المجسمةوالمشبهة على اتباع السلف كلهم . (١)

الـرازي هنـا أحال في جواب الشبهتين عـلى ماذكره في أول الكتاب فاحلناه عـلى جوابهمـا هنـاك

قـوله : الجواب عن « الشبهة الأولى » أنا قد بينا انقولهم : كلموجودين فاما أن يـكون أحدهما حالا فى الآخر او مباينا عنه بالجهة . مقدمة غير بديهية بل مقدمة محتاجة فى النفي والاثبات الى برهان منفصل ، فسقط الـكلام . (٢)

قوله : « والجواب عن الشبهة الثانيـة » مابيناه أنه لا يلزم من عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء . فسقطت هذه الشبهة . (٣)

هـذه الشبهة قد ذكرها ابـن سينا فتناقض

قوله : « والشبهة الثالثة » ساقطة أيضا ، والدليل عليـه أنه يمـكننا تخيل صورة الشجر والخيل ، فهـذه الصورة لوكانت منتقشة فى ذاتنا لـكانت ذاتنا : إما أن يـكون هو هذا الجسم ؛ وإما أن يـكون جوهراً مجردا ، والأول محال ؛ لأنا نعلم بالضرورة أن الأشيـاء العظيمة لا يمـكن انطباعها فى المحل الصغير. وأما الثاني فانه اعتراف بأن صور المحسوسات يمـكن انطباعهـا فيما لا يـكون جسما ، وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة ، وبالله التوفيق . (×)

---

(١) العقل والنقل المخطوط .

(٢) قلت : أحال الرازي هنا على ما تقدم من قدحه في مقدمة أهل الاثبات بعشرة أوجـه ص ٤ ـ ١٤ من تأسيسه . وقرر شيخ الاسلام رحمه الله بأدلة كثيرة هناك : ان مقدمـة أهل الاثبات ضرورية،وان دعوى الرازي واتباعه من الأشاعرة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ممتنع في ضرورة العقل ، وكذلك كونه ليس بمتحيز ولا في جهة بمعنى أنه ليس في العلو فوقالعرش . انظر ص ٥ ـ ٣٧٨ من هذا المجلد . ويذكر الرازي هذه الشبهة مرة أخرى ص ٦١ من تأسيسه ، وقد أجاب عنها المؤلف هناك في المجلد الثاني .

(٣) قلت : وما بينه الرازي من أنه لا يلزم من عدم النظير للشيىء عدم ذلك الشيىء : هو موضوع المقدمة الثانية ص ١٤ ، ١٥ من تأسيسه . وقد أجاب عنه المؤلف هناك ، وبين أنه ان أراد نفي النظير من كل وجه فهو محل وفاق ولا ينفعه . وان أراد من بعض الوجوه فلم يقم دليـلا على افساده . وأجاب المؤلف رحمه الله عن حججه هناك من وجـوه . انظـر ص ٣٨٨ ـ ٣٩٥ .

(×) ص ٤٤ ، ٤٥ .

ورد عليه أبو البركات بهذه الحجة التي ذكرها الرازي وهي ضعيفة

قال الشيخ : (فصل) قال « ابن سينا » فى تمام (مسألة العلم) : ونحن قد بينا فى كتب أخرى أن كل صورة لمحوس وكل صورة خيالية فانما ندركها بآلة متجزية . فيقال له : هذا ان كان حقا فهو منتقض على أصلك بعلمه بالأفلاك والكواكب فانها محسوسة وعندك أنه يعلمها بأعيانها - الى ان قال : — وهذه الأقوال اذا ضم بعضها الى بعض لزم أن يكون واجب الوجود على قوله جسما ، وان يكون النفس على اقواله أيضا جسما .

وما ذكره « ابو البركات » انما هو الزام لابن سينا بطريق المناقضة ؛ وليس فيه ما يدل على بطلان ماذكره من الادراك ؛ انما احتج ابو البركات على بطلان ذلك بان المدركات كبار والمدرك اذا كان جسما او قوة فى جسم فهو صغير يسعها . وهذه حجة ضعيفة ؛ فان القائلين بارتسام المدرك فى المدرك لا يقولون أن المرتسم فيه مساو فى المقدار للموجود فى الخارج ، كما أنهم لا يقولون ان المرتسم حقيقة مساوية لحقيقة الموجود فى الخارج ؛ و إنما هذا من جنس اعتراض الرازي عليهم بأنه لو كان صحيحا لكان من ادرك النار وجب ان يسخن ، ومن ادرك الثلج وجب ان يبرد ، ومن ادرك الرحى وجب ان يدور . ودعوى ذلك مما لا يقوله عاقل ؛ ولهذا صاروا يتعجبون بل يسخرون ممن يورد عليهم مثل هذا . وهم يشبهون تمثل المدركات فى المدرك بتمثل المرئيات فى المرآة ، ومعلوم ان مافى المرآة ليس مماثلا فى الحقيقة والمقدار للموجود فى الخارج : اما حقيقة فلأن غايته ان يكون عرضا فى المرآة ، والمرئي الخارج يكون جسما موجوداً كالسماء والشمس والانسان وغيرذلك مما يرى فى المرآة . وكذلك الادراك فانه عرض قائم بالمدرك ، والمدرك نفسه يكون عينا قائمة بنفسها ، سوء كان مرئيا أو معلوما بالقلب . وأما قدره فلأن مقدار المرئي يختلف باختلاف المرآة فاذا كانت كبيرة رؤي كبيراً ، وإن كانت صغيرة رؤي صغيراً ، وهو

على التقديرين يشبه الصورة الموجودة فى الخارج فلذلك اذا قيل: ان المدرك يتمثل فى المدرك لم يلزم ان يكون قدره فى المدرك مثل قدره فى نفسه . (١) فهذا جملة مااحتج به هؤلاء الذين هم فحول النظر وأئمة الكلام والفلسفة فى هذه المسائل .

خاتمة

وقد تبين بكلام بعضهم فى بعض إفساد هذه الدلائل . وهذا جملة مايعارضون به الكتاب والسنة ، ويسمونه « قواطع عقلية » ، ويقولون إنه يجب تقديم مثل هذا الكلام على نصوص التنزيل ، والثابت من أخبار الرسول ، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها . فلو لم يكن فى المعقول مايوافق قول الرسول لم تجز معارضته بمثل هذا الكلام ، فضلا عن تقديمه عليه ، فكيف والمعقول الصريح موافق لما جاء به الرسول ؛ بل لايجوز أن يعارض بمثل هذا الكلام الأحكام الثابتة بالعمومات والأقيسة والظواهر وأخبار الآحاد ، فكيف يعارض بذلك النصوص الثابتة عن المعصوم ؟ ! بل مثل هذا الكلام لايصلح لافادة ظن ولايقين ؛ وإنما هو كلام طويل بعبارات طويلة وتقسيمات متنوعة يهابه من لم يفهمه ، وعامة من وافق عليه وافق عليه تقليداً لمن قاله قبله لاعن تحقيق عقلي قام فى نفسه . و كلام السلف والأئمة فى ذم مثل هذا الكلام الذى احتجوا فيه بطريقة الأعراض والجواهر على حدوث الأجسام واثبات الصانع كثير منتشر فى غير هذا الموضع . و كل من امعن النظر وفهم حقيقة الأمر علم ان السلف كانوا أعمق من هؤلاء علما وابر قلوبا وأقل تكلفا، وانهم فهموا من حقائق الأمور مالم يفهمه هولاء الذين خالفوهم ، وقبلوا الحق وردوا الباطل . والله اعلم . (٢)

---

(١) الجزء الرابع من العقل والنقل المخطوط ص ٤١٢ . قال الشيخ : ولهذا يقال : للشيء وجود في الأعيان ، ووجود في الأذهان ، ووجود في اللسان ، ووجود في البنان . وانظر بقية الجواب هناك .

(٢) الجزء الثالث من العقل والنقل ص٢٧ ، ٢٧٨ ذكره الشيخ بعد ذكر حجج المتكلمين ، وهي من جنس حجج الرازي هنا ، ومعارضة بعض المتكلمين والفلاسفة له .

والمقصود هنا نوع تنبيه على ان مايدعونه من العقليات المخـــالفة للنصوص لاحقيقة لها عند الاعتبار الصحيح ؛ و إنما هي من باب القعقعة بالشنان ، لمن يفزعه ذلك من الصبيان ، ومن هو شبيه بالصبيان ! ! و إذا أعطى النظر فى المعقـــولات حقه من التمام وجدها براهين ناطقة بصدق مااخبر به الرسول ، وان لوازم مااخبر به لازم صحيح ، وأن من نفاه نفاه لجهله بحقيقة الأمر وفزعاً باطناً وظاهراً كالذى يفزع من الآلهة المعبودة من دون الله ان تضره ، و يفزع من عدو الانسان لمـا عنده من ضعف الايمان . . ومن خالف الرسول لم يسلم من الشرك والافك . فسبحان ربك رب العزة عما يصفون ، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين . (١)

« آخر المجلد الأول »

من كتاب « نقض تأسيس الجهمية » و يليه المجلد الثانى . وأوله (فصل) قال الرازى فى تأسيسه الفصل الرابع فى اقامة البراهين على أنه ليس مختصاً بحيز وجهة .



(١) ص ١٥٣ ، ١٥٤ العقل والنقل جزء (٤) .



الفهرس

مقدمـة « نقض تأسيس الجهمية » أعدها (محمد بن قاسم)

الصحيفة

---

(١) النقص الذي في هذا الكتاب قد أكملته من أجوبة لابن تيمية رحمه الله ومن النقض نفسه ، كما هو مبين في التعليق ، وأشير اليه في الفهرس أيضا بكلمة بين قوسين هكذا (تكميل) ٠

الصحيفة

---

(١) من أدلة الرازي على دعواه أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وقوله : ان مقدمة أهل الاثبات ليست معلومة بضرورة العقل ، كما تقدم ٠

الصحيفة

---

(١) وهي قوله : لانه سبحانه لا يساوي هذا الذوات الخ ·

الصحيفة

الصحيفة

(١) على ان الله لا داخل العالم ولا خارجه وأن مقدمة أهل الاثبات ليست معلومة بضرورة العقل كما تقدم ٠ ويستمر جواب هذا الوجه الى ص ٢٨٦ ٠

الصحيفة

الصحيفة

الصحيفة

---

(١) وتقدم ان الدهرية قسمان لا قسم واحد (١) من يقول بقدم العالم ويثبت وجود الخالق (٢) من ينكر وجود الخالق أيضا · وهنا نقض المؤلف هذه الحجة بايجاز ، ويأتي نقضها بالبسط والايضاح أيضا ص ٢٠٣ ·

الصحيفة

الصحيفة

---

(١) وتقدم بيان تناقضهم بايجاز ص ١٦٠ ·

الصحيفة

الصحيفة

الصحيفة

(١) على ما زعمه الرازي من أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، كما تقدم •

الصحيفة

الصحيفة

---

(١) من أجوبة أهل الاثبات • وتقدم الوجه الاول ص ٣١٤ •

الصحيفة

الصحيفة

الصحيفة

الصحيفة

الصحيفة

الصحيفة

الصحيفة

الصحيفة

الصحيفة

الصحيفة

الصحيفة

الصحيفة

تصويب واستدراك

تصويب واستدراك

صحيفة	سطر	خطـأ	صـواب
١٨	١	والمعتزلة لـه	والمعتزلة
١٨	٣	تكون	ان تكون
١٨	١١	الموضوع	الموضع
١٩	العنوان	تخليها	تخيله
٣٤	٩	وأبعد	أبعد
٤٩	٥	أبي	ابن
٥١	العنوان	في ص ٥١	ينقل لصحيفة ٥٢
٥١	٧	الى شيء دون	الى شيء (منه) دون
٥١	٨	المتماسكين	المتماثلين
٥٣	٤	يبقى	يبنى
٥٥	٥	تقبلها	نقبلها
٥٩	١١	وفسادتها	وفسادها
٦٤	٤	بمثال	ببال
٧١	١٢	كيداً	كبراً
٩٣	العنوان	لاعتقادهم	الا لاعتقادهم
٩٦	١٦	في	من
٩٦	٢٠	تصوير	تصور
١٣٧	١٠	وليبين	ولبين
١٤٧	٧	القديم	(العالم)
١٥١	العنوان	في ص ١٥٢	لصحيفة ١٥١
١٦٥	٢١	ج ٢	ج ١
١٧٨	١٥،١٦	التغيير	التغير
١٩٥	٧	وأساءت	وأسأت

تصويب واستدراك

صحيفة	سطر	خطأ	صواب
١٩٦	١٤	في بالنص	بالنص
٢٠٠	١	بذاته	لذاته
٢٠٤	١٥	الفرض	الغرض
٢٣٢	٢٠	وكلهم	وكلامهم
٢٦٦	٢	فقالا لي قال	فقالا لي
٢٧١	٥	(١)	(١) أي يقولون لو كان الذي في المصحف هـو القرآن لكان مخلوقاً لأن المداد والورق مخلوقان وبعضهم يقول بحلول الله الخ ..
٢٨٠	٣	في شيء شائن حضر	(من بيتي شابين حضرا الخ العقل والنقل جزء ٢ص٤١)
٤٣١	١	أو يحد	أو يحده
٤٤٤	١٨	النفاة المثبتة لهؤلاء	المثبتة لهؤلاء النفاة
٤٤٧	٩	ابن محمد أبي بكر	(محمد بن تكش)
٤٥٥	٥	لهذا	بهذا
٤٧٩	١٦	الادارة	الارادة
٥٠٠	١٠	وأن	وأنه
٥٥٤	٢	أنبأ	أنبأنا
٥٦٢	١٠	أهلل الملل	أهل الملل
٥٧٧	١٨	يوم	يقوم
٦١٣	١٢	المعدد	المتعدد
٦٢١	٩	والصفات	الصفات
٦٢٧	٢٠	سوء	سواء

والبقية لا تخفي على فطنة القارىء ومنها أحرف لم تظهر أثناء الطبع لقدمها .

